אוניברסיטת תל-אביב
הפקולטה למדעי הרוח ע״ש לסטר וסאלי אנטין
בית הספר לפילוסופיה

בין פוליטיקה לאוטופיה: קהילות שיתופיות והדיאלקטיקה של השחרור

בחינה פילוסופית של שתי גישות בסוציאליזם המודרני בדבר הדרך לשחרור החברה

חיבור לשם קבלת התואר ״דוקטור לפילוסופיה״

מאת

יפתח גולדמן

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל-אביב
(אוקטובר, 2005)

עבודה זו נכתבה בהדרכתו של

דר' צבי טאובר

ברצוני להודות למורי, צבי טאובר, על הדרכתו המסורה, הקפדנית והיסודית.

אני מודה גם לחברי בקיבוץ העירוני תמוז ובקבוצות שיתופיות אחרות. פועלם הוא היסוד המעשי, אשר ממנו יוצאת החקירה התיאורטית הנפרשת כאן ואליו היא חוזרת.

יפתח גולדמן

תוכן העניינים

[...] והרי זאת היתה הבעיה, אם אפשר שיקום משטר שכזה, וכיצד אפשר שיקום בזמן מן הזמנים. שאשר למענתך, שאם יקום, תזכה המדינה שבה יקום – לכל הטובות שבעולם, אוכל להוסיף גם אותם היתרונות שפסחת עליהם [...]. הנח נא, אפוא, שאני מודה כי כל היתרונות האלה, ורבבות מלבדם, היה יהיו, אם יקום אותו משטר, ואל תוסיף להרחיב על כך את הדיבור; אלא תן לנו שסוף סוף ננסה להכניס בלבנו, כי הדבר אפשרי, וכיצד הוא אפשרי; ואת כל השאר נניח לשלום.

(אפלטון / פוליטיאה)

[...] אֲבָל בְּרֹאשׁ וְרִאשׁוֹנָה
תָּמִיד לִפְנֵי כָּל דָּבָר אַחֵר: כֵּיצַד יִפְעַל אָדָם
הַמַּאֲמִין מַה שֶּׁאֲמַרְתֶּם? מֵעַל לַכֹּל: כֵּיצַד אָדָם יִפְעַל?

(ברטולט ברכט / הספקן)

פתח דבר

בתזה האחת-עשרה על פויארבאך כתב קארל מארקס: "הפילוסופים עד היום רק פרשו את העולם בדרכים שונות. העיקר הוא לשנותו". דברים אלה מציבים תביעה מעשית בפני התיאוריה הביקורתית: התיאוריה נתבעת שלא להסתפק **בביקורת** המוסדות האנושיים, הסדרים החברתיים ואופני הקיום השוררים, אלא גם להצביע על הדרך **לתיקונם**. מארקס עצמו, והוגים אחרים בסוציאליזם המודרני, נענו לתביעה. התיאוריה שלהם ניסתה להצביע (ומכל מקום, אמורה היתה להצביע) לא רק על הקלקול, אלא גם על הדרך לתיקון. משום שתיקון החברה נתפס בהגות הסוציאליסטית כמעשה **שחרור**, אפשר לכנות את החלקים הללו של התיאוריות הסוציאליסטיות בשם "**תורות שחרור**" (אם אנו מבינים את שחרור האדם והחברה כמהפכה, ניתן לכנותם גם "**תורות מהפכה**"). תורת השחרור של כל הוגה-דעות סוציאליסטי נמצאת, איפוא, סמוך לנקודת המפגש שבין התיאוריה ובין הפראקסיס. היא תיאוריה המבקשת "לגעת" בפראקסיס, להנאיר אותו ולכוונו. כבר מכך מסתברת מורכבותו של תחום תאורטי זה: הקשר שבין התיאוריה לפראקסיס לעולם אינו מעשה "תרגום" פשוט ומיידי, אלא הוא מחייב מיצוע זהיר. אם נשארת התיאוריה מופשטת לחלוטין, אי אפשר לגזור ממנה מצוות עשה, ואם היא מופיעה רק כרשימת הוראות מעשיות, כבר אינה בבחינת תיאוריה. הדברים סבוכים עוד יותר במידה שאנו עוסקים לא ב"תיאוריה" סתם אלא בפילוסופיה – התחום התיאורטי המופשט ביותר. דיון פילוסופי בשאלת השחרור חייב כמדומה לקרב את הפילוסופיה אל הפראקסיס, מבלי שזו תשקע בפראקסיס ותחדל מלהיות פילוסופיה. את השאלה אודות הפראקסיס המשחרר יש לבחון באופן פילוסופי: לחשוף את עקרונות היסוד של מעשה השחרור, את מאפייניו המהותיים, את בעיותיו הפנימיות, את אופן עמידתה של תורת השחרור בתוך ההקשר התיאורטי הכללי וכן הלאה.

מחקר זה מוקדש לבחינה פילוסופית של כמה מתורות השחרור שהופיעו בסוציאליזם המודרני. בפרט נבחנות תורותיהם של הזרמים הסוציאליסטיים הבאים: א) הסוציאליזם ה"אוטופיסטי" של ראשית המאה התשע-עשרה (אם כי זרם הגותי זה משמש בעיקר **כנקודת מוצא** לדיון במגמות שבאו אחריו); ב) הסוציאליזם המדעי של קארל מארקס; ג) האנארכיזם של בקונין וקרופוטקין; ד) הסוציאליזם הקומונאלי של גוסטאב לאנדאואר ומרטין בובר (שאותו אני מכנה במחקרי "נאו-

אוטופיזם״); ה) חלקים מסויימים של ה״תיאוריה הביקורתית״, מבית מדרשם של הוגי אסכולת פרנקפורט, ובעיקר הגותו של הרברט מרקוזה, אשר יותר מחבריו לאסכולה נשאר מחוייב, באופן אישי ותיאורטי, לפראקסיס מהפכני משחרר. במחקרי אני דן בתורות השחרור הללו ומעמת ביניהן, מתוך שאני ממקמן במרחב תיאורטי המוגדר על ידי הקטבים המושגיים ״פוליטיקה״ ו״אוטופיה״. המשמעות המיוחסת למושגים אלה תוצג בקצרה להלן.

א. ״פוליטיקה״

המושג ״פוליטיקה״ משמש במחקר זה בהוראה רחבה ובהוראה מצומצמת, אלא שההבדל שבין שתי ההוראות אינו רק הבדל של היקף, אלא – במובן עמוק יותר – הוא גם הבדל שבין המהות לבין תופעתה המנוכרת. בהוראתו הרחבה מציין המושג ״פוליטיקה״ את **מכלול הפעילות האנושית, המודעת והתכליתית, לשם עיצובם ואירגונם של היחסים הכלליים, המהווים תשתית לסדר החברתי ולשיתוף-הפעולה החברתי בין בני האדם**: חוקים, תקנות וכללים, מוסדות, אופן החלוקה החברתית של החובות והזכויות, הטובין והמטלות, הגדרת משימות לאומיות, סדרי-עדיפויות לאומיים וכן הלאה. בהוראה המצומצמת מתאר המושג ״פוליטיקה״ יחסים חברתיים של **שליטה ואדנות**, היינו: הכפפתם של מרבית בני האדם לאינטרסים חיצוניים (שהם האינטרסים הישירים של הגורם השליט). הוראה זו של המושגים ״פולטיקה״, ״מדינה פוליטית״ ו״שלטון פוליטי״ אפיינה את הגותו של מארקס, לפחות מאז אמצע שנות הארבעים. גם ההוגים הסוציאליסטים האחרים שבהם עוסק מחקר זה – בקונין וקרופוטקין, לאנדאואר בובר ומרקוזה שותפים להשקפתו של מארקס כי המדינה (כלומר, הזירה הפוליטית) היא תחום של ניכור ודיכוי.

כוח פוליטי, בהקשר זה, פירושו יכולת של בעל הכוח לגרום לזולת להתאים את פעולותיו לאינטרס זר לו – האינטרס הפרטי של בעל הכוח (בהגדרה פורמאלית זו אין חשיבות לשאלה האם הכוח הפוליטי מושתת על מניפולאציה, על הסכמה מרצון של הנשלטים או על אלימות גלויה). אכן, גם המדכא, כמו המדוכאים, אינו חופשי. גם הפעילות החברתית התכליתית שלו אינה אותנטית, אלא נקבעת על-פי האינטרסים החברתיים והכלכליים שלו במלחמת הקיום. אפשר לומר שהמדוכאים משועבדים לאינטרסים של המדכאים, אולם המדכאים והמדוכאים גם יחד מתקיימים באופן מנוכר – אופן שבו מהות האדם כבריה חברתית וכבריה יצרנית מתגשמת ביחסים כלכליים של ניצול וסחורתיות, וביחסים פוליטיים של מאבק, שליטה ושיעבוד. זהו הלוז של הפוליטיקה המנוכרת, ואף אם גילוייה, בחברה מודרנית משוכללת, רבים ומגוונים, ולעתים רחוקים למדי מן הניצול הכלכלי הישיר (בבחינת גריפת הערך העודף), בכל-זאת אפשר לזהות בהם תמיד את היסודות האופייניים של אינסטרומנטאליות, שליטה והטרונומיה. טענה זו אפשר להציג גם באופן הפוך: גילויים שונים של החיים החברתיים, שניתן לזהות בהם את המאפיינים הללו, יש טעם להגדירם כפוליטיים גם אם אין הם משתייכים באופן ישיר למה שאנו מכנים בדרך-כלל בשם ״פוליטיקה״.

מכאן מסתבר הקשר הפנימי שבין ההוראה הרחבה וההוראה המצומצמת של המושג ״פוליטיקה״: הפעילות התכליתית, המעצבת את היחסים החברתיים, היא מאפיין מהותי של החברתיות האנושית. היא הניהול של ענייני ה״פוליס״ (החברה או המדינה), וככזו היא נגזרת

ישירה ממהות האדם כ״זואון פוליטיקון״. יחסי השליטה והניצול הם **האופן המנוכר** שבו מתבטאת מהות זו בתנאים החברתיים הממשיים. הפעילות הפוליטית המנוכרת היא חופשית באורח פורמאלי (לפחות עבור השליטים, ובדמוקרטיה מודרנית – עבור כל בני החברה): בני האדם הפועלים באורח פוליטי פועלים על נסיבות חייהם ומעצבים אותן לכאורה לפי רצונם. אולם, מבחינת תכניה, משועבדת פעילות זו למלחמת הקיום ולאנטגוניזם החברתי. גם אם מהותה של הפוליטיקה היא עיצוב **חופשי** של היחסים החברתיים, הופעתה, לאורך כל ההיסטוריה שעד כה, היא כמכשיר לדיכוי וניצול. ההוראה הרחבה של ה״פוליטיקה״ מצביעה, איפוא, על המהות; ההוראה המצומצמת מצביעה על תופעתה ההיסטורית המנוכרת של מהות זו. מכאן ברור שמאבק השחרור מכוון, בין השאר, ל״ביטול הפוליטיקה״. אלא שיש להבין ביטול זה (כפי שהבינו מארקס) **כביטול דיאלקטי**: שחרור הפוליטיקה ממאפייניה התופעתיים המנוכרים, והגשמה ממשית (ולא פורמאלית-גרידא) של מהותה, כפעילות חופשית של עיצוב החברה. כמובן, ביטול הפוליטיקה המנוכרת כרוך בביטול התנאים שבמסגרתם מתגלה מהותו החברתית של האדם כמדכא או כמדוכא, כמנצל או כמנוצל, כלומר: ביטול התנאים החברתיים של הניכור.

כל עוד לא התחולל שינוי זה, אין הפעילות הפוליטית יכולה להתממש כפעילות חופשית וככללית (דאגה לענייני הפוליס, מימוש האינטרס הכללי ולא זה הפרטי-גרידא). בתנאים של ניצול וניכור, הפוליטיקה שומרת על צביון של חירות ואוניברסאליות רק באופן אשלייתי, ובמנותק מן הפראקסיס הממשי של בני-האדם, כלומר: כאידאולוגיה.

למרות הבחנות אלה, ואולי בגללן, מצביעה תורת השחרור של מארקס (ושל הוגים אחרים הקרובים אליו מבחינה זו) על **המאבק הפוליטי** כעל דרך המלך לשחרור החברה. אפשר לכנות תפיסה זו ״שחרור על דרך הפוליטיקה״. נדגיש, שהפוליטיקה המהפכנית נגועה, מעצם היותה פראקסיס פוליטי, בכל המאפיינים של הניכור הפוליטי (אם כי לא בהכרח באותה מידה כמו הפוליטיקה השמרנית). בשיטתו של מארקס מתגברים על הניכור מבעד לניכור. החברה המנוכרת נשלטת באופן פוליטי, ולכן הסתלקות מן הפוליטיקה כמוה כהסתלקות מן המאבק לשחרור החברה. בכל כתביו קורא מארקס לפוליטיזציה של הכוחות המהפכניים (ובפרט של הפרולטאריון), עם שהוא מציין שוב ושוב ששחרור החברה כרוך גם בביטול הפוליטיקה. ביטולו של הניכור הפוליטי הוא חלק מן התכלית המהפכנית, אולם האמצעים להשגתה של תכלית זו הם, בראש ובראשונה, אמצעים פוליטיים.

ב. ״אוטופיה״

המונח ״אוטופיה״ ציין, למן ראשית הופעתו בחיבורו של תומאס מורוס, תיאור דמיוני של חברה אנושית אידאלית, שאינה קיימת בשום מקום (ואולי גם אינה עשויה להתקיים). דומה שמאז ומעולם התלוותה לשימוש במונח ״אוטופיה״ נימה מזלזלת משהו. משום חוסר הריאליזם שלו הוצג האוטופיזם כעיסוק ב״מגדלים הפורחים באוויר״. על-פי גישה זו, אם נודעה בכלל לאוטופיה חשיבות מעשית כלשהי, היה זה משום ששימשה מעין ״כוכב הצפון״: אידיאה רגולטיבית שאי אפשר לממשה, אבל על-פיה יש לכוון את הפעילות החברתית והפוליטית במציאות. ב״מאניפסט הקומוניסטי״ העניקו מארקס ואנגלס את הכינוי ״אוטופיסטים״ לסוציאליסטים וקומוניסטים

בני המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, אשר הציגו תוכניות לעיצובה של חברה אנושית מתוקנת. התוכניות הללו נגזרו (לדעת מחברי המאניפסט) מן האידאות המוסריות של אותם הוגים ולא מניתוח המציאות ההיסטורית-קונקרטית וחשיפת הפוטנציאלים הריאליים לשינוי הקיימים בה. משמעות זו של המונח "אוטופיזם" הורחבה, כבר אצל מארקס ואנגלס ועוד יותר מכך אצל ממשיכיהם, כדי לציין, באופן כללי, מגמות סוציאליסטיות הנשענות על אתיקה מופשטת, על משאלות-לב, על רגשות או דמיונות. בהוראה זו, הסוציאליזם ה"אוטופי" הוא ניגודו של הסוציאליזם ה"מדעי" מבית מדרשו של המארקסיזם.

ב"מאניפסט הקומוניסטי" מיוחס הכינוי "אוטופיה" לא רק **לתוכניות** של חברה אידיאלית, אלא גם לנסיונות **הגשמתה** של חברה כזאת בזעיר-אנפין, במושבות סוציאליסטיות או קומוניסטיות אשר תהוונה "חברות-מופת" במסגרת המאמץ לשינוי כולל של החברה. אף שהבט זה של האוטופיזם הוא שולי למדי בביקורת של מארקס ואנגלס, נאחז מרטין בובר בהוראה זו של ה"אוטופיה", עם שדחה את הביקורת המארקסיסטית על הסוציאליזם האוטופי. בכך ביצע בובר שינוי כפול בהוראת המושג "אוטופיה": ראשית, הוא הפך אותו מכינוי-ביקורתי, המיוחס למגמה סוציאליסטית בפי יריביה, לביטוי חיובי שאותו אימץ כשם לסוציאליזם שלו עצמו (ולמורשת הסוציאליסטית שממקורותיה ינק). שנית, האוטופיה, שהיתה אצל מורוס ודומיו ממלכה דמיונית, הועמדה אצל בובר דווקא על מעשה ההגשמה בפועל. ההגשמה, עבור בובר, היא העיקר באוטופיה, והגשמה פירושה: הקמת קבוצות שיתופיות קונקרטיות, תאים של חברה אלטרנטיבית בתוך החברה הקיימת, קבוצות המקיימות בתוכן פנימה כלכלה שיתופית, חברה חופשית מדיכוי ומניצול, יחסים אנושיים אותנטיים וכן הלאה. ברור, שהגשמה זו היא מוגבלת – הן מן הבחינה הכמותית (מספר האנשים הנוטלים בה חלק) והן מן הבחינה האיכותית (המידה שבה בוטלו בתוכה הניכור, הניצול והדיכוי), כל עוד מאורגנת החברה בכללותה על יסודות אנטגוניסטיים של כלכלת ניצול ושליטה פוליטית. אולם, לפי בובר, ה"אוטופיות הקונקרטיות" הללו (קבוצות או "חברותות" בלשונו) אינן רק תכלית לעצמן, אלא גם האמצעי הראשון במעלה בתהליך שחרורה הכללי של החברה. את מעשה השחרור תפס בובר (כמו גוסטאב לאנדאואר לפניו) כתהליך שבו החברותות נבנות, גדלות ומתרבות, ובעיקר – יוצרות קשרים פדראטיביים ביניהן ומעתיקות כך את אופי היחסים הפנים-קבוצתיים אל המעגל הבין-קבוצתי. פדראציה מוגשמת בפועל, הולכת ומתרחבת, של קבוצות שיתופיות עשויה (לדעת בובר) לדחוק את רגלי המדינה מניהול היחסים החברתיים (ומן הסתם, אף שעניין זה פחות מודגש אצל בובר, לדחוק גם את רגלי הכלכלה הקפיטאליסטית מניהול הייצור והחלוקה של הטובין). על פי תפיסה זו, הקהילה השיתופית (או "האוטופיה השיתופית") אינה רק תצורה חברתית של העתיד הבתר-מהפכני, אלא גם צורתו של המאבק המהפכני עצמו. הקמתן של אוטופיות שיתופיות נתפסת בנאו-אוטופיזם כְּעיקר של מעשה השחרור.

בדברי על "אוטופיה", או "אוטופיה שיתופית", במסגרת מחקר זה, ובפרט במסגרת הדיון ב"ניאו-אוטופיזם" (להבדיל מן האוטופיזם ה"קלאסי") כוונתי בעיקר להוראה בובריאנית זו של המושג: הוויה חברתית חופשית המוגשמת בקבוצות "פרטיות" ובקנה-מידה קטן (קומונות, כפרים שיתופיים, קיבוצים, קואופרטיבים וכן הלאה), כחלק מן המאבק על שינוי החברה בכללותה.

ג. מאבק השחרור – היחס בין הדרך הפוליטית לדרך הנאו-אוטופיסטית

כפי שאפשר לראות, מציגות הפוליטיקה הסוציאליסטית והאוטופיה השיתופית שתי דרכים אלטרנטיביות לשחרור החברה. הויכוח בין מצדדי המגמות השונות נסוב פחות על המטרה (על התכלית של מאבק השחרור או על דמות החברה הרצויה) ויותר על הדרך להשגת מטרה זו, על האמצעים שבהם יש לאחוז כדי לקדם את הגשמתה. המהפכנים ה"פוליטיים" שואפים לשחרר את החברה מתוך אחיזה באמצעי המאבק התקפים בחברה הלא-משוחררת. הסוציאליסטים ה"אוטופיסטים" או ה"נאו-אוטופיסטים" (כפי שמכונים במחקר זה לאנדאואר ובובר) רוצים באמצעים הדומים בטיבם למטרה, כלומר, באמצעים המנוגדים במובהק לאלה הנהוגים בסדר החברתי השורר. הצגה זו של הבעיה, כבעיית היחס שבין אמצעים ומטרות, מעלה את החשד, שמא יש מכשלה עקרונית בשתי הגישות גם יחד: האמצעים האוטופיסטיים יפים לניהולו של עולם אוטופי, אך בדיוק משום כך הם עלולים להתגלות כחסרי אונים בעולם שטרם שוחרר, ואם כך, הרי אין הם אמצעים לשחרור העולם. נדמה לכאורה, ששם התואר "אוטופי" עומד בסתירה לשם העצם "אמצעי". ומנגד, האמצעים הפוליטיים הולמים עולם המנוהל באורח פוליטי, אך דווקא משום כך עולה השאלה האם יש בכוחם גם לברוא עולם חדש ושונה באופן מהותי מן הקיים. היכולים האמצעים להביא להגשמתה של תכלית שהיא ניגודם האיכותי?

באופן אחר אפשר להציג את העניין כשאלת היחס שבין כוחות החיוב והבניה לכוחות השלילה וההרס במאבק השחרור. הפוליטיקה המהפכנית היא כוח שוללני, השואף להרוס את הסדר הקיים. היא שלילת השלילה של הפוליטיקה הבורגנית. האוטופיה השיתופית היא פעולה פוזיטיבית וקונסטרוקטיבית: בניה של סדרים חברתיים אלטרנטיביים לאלה השוררים. הדרך האוטופיסטית במאבק השחרור והדרך הפוליטית מדגישות, כל אחת, את היסודות החיוביים או השוללניים (בהתאמה) של המאבק. אבל האם אפשר להפריד בין היסודות הללו? האם יכולים כוחות הבניה ליצור את החדש מבלי להזדקק גם לכוחות השלילה וההרס? שמא בהעדר האחרונים נותרים הראשונים חסרי-אונים ומופשטים, ולכן גם לא קונסטרוקטיביים באמת? והאם יש ערך בכוחות ההרס והשלילה במנותק ממעשה החיוב והבניה? שמא בהתנתקה ממעשה הבניה משתקעת הפוליטיקה המהפכנית בתוך הסדר הקיים, והופכת משלילת-השלילה לשלילה-גרידא, שאין בכוחה להוליד הוויה פוזיטיבית חדשה?

דרך שלישית לבחון את הניגוד שבין פוליטיקה לאוטופיה היא להתבונן עליו כעל ניגוד שבין צורה לתוכן. הפוליטיקה היא כללית בצורתה אך מנוכרת בתכניה. האוטופיה מבטאת תכנים אותנטיים בצורה פרטית-גרידא. הפוליטיקה המהפכנית מבקשת לשמר את הצורה הכללית, אך לצקת בה תכנים של אותנטיות. האוטופיה השיתופית המהפכנית מבקשת לשמר את התכנים האותנטיים, אך לשוות להם צורה כלל-חברתית. גם מכאן נראה שהפוליטיקה והאוטופיה "מבקשות זו את זו", שתכליתן המהפכנית היא אחת, ואין הן יכולות להגשימה אלא זו מבעד לזו.

המסקנה הנרמזת מן הכתוב לעיל היא שאת הדרך לשינוי רדיקאלי של החברה יש לתפוס באופן תיאורטי כאחדות ניגודים דיאלקטית של פוליטיקה ואוטופיה, וכן, שככל שתורת-שחרור מסויימת מדגישה קוטב אחד של הניגוד **על חשבון** רעהו, כך קטנה יכולתה לתפוס ולהציג קשר

דיאלקטי כזה. זו אכן המסקנה העולה ממחקר זה ביחס לכל תורות השחרור הנבחנות בו – שכולן כשלו בפיתוחו (התיאורטי) של הקשר הדיאלקטי שבין פוליטיקה לאוטופיה, משום שהן תפסו את הניגוד פוליטיקה-אוטופיה כניגוד דיכוטומי ולא דיאלקטי, ודבקו (כל תורה לשיטתה) באחד משני הקטבים של ניגוד זה.

ד. מהלך המחקר

בחלק הראשון של המחקר מוצג דיון מבואי ביסודותיה של הפילוסופיה הסוציאליסטית המודרנית, ובסוגיות המלובנות בהמשך המחקר. בפרק הראשון (**פרק 1.1**) אני מציג את מראה דמותה של החברה החופשית, כפי שתוארה בהגות הסוציאליסטית, כתשתית לדיון הנפרש בהמשך המחקר, בשאלת הדרך להגשמתה של חברה כזו. **בפרק 1.2** אני מציג הצדקה עקרונית לדיון פילוסופי בשאלה פראקטית (שאלת הדרך לשחרור החברה) ומגדיר את אפשרויותיו ואת סייגיו של דיון זה. **בפרק 1.3** מוצגות בקצרה המגמות הסוציאליסטיות שיעמדו במרכז הדיון בפרקים הבאים, והמחלוקת העקרונית שבין המגמות הללו אודות הדרך לשחרור.

החלק השני עוסק בפילוסופיה של קארל מארקס, ובפרט בתורת השחרור שלו, ובמקומם של הפוליטיקה ושל המאבק הפוליטי בתורה זו. כנקודת מוצא לדיון משמשת הביקורת של מארקס ואנגלס אודות הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי של ראשית המאה התשע-עשרה. בשני הפרקים הראשונים (**פרקים 2.1 ו 2.2**) אני דן באספקטים שונים של ביקורת זו ומראה שהיא מכוונת בעיקרה נגד **הא-פוליטיות** של תורות השחרור האוטופיסטיות. בהמשך, **בפרק 2.3**, נדונה בהרחבה עמדתו הפילוסופית של מארקס ביחס לפוליטיקה ולמאבק הפוליטי. אני מציג ומנמק את הדואליות האינהרנטית של עמדה זו: מחד, הטענה המארקסית שהפוליטיקה שייכת באופן מהותי לסדר החברתי של הניכור והניצול, ושחברה חופשית תתאפיין, בין היתר, בביטול הפוליטיקה (או, כפי שהדבר מנוסח בדרך כלל אצל מארקס, בביטול המדינה הפוליטית); מאידך, הטענה הגורסת שהמאבק לכינונה של חברה חופשית זו הוא מאבק פוליטי בעיקרו (לפחות בשלביו הראשונים והמכריעים). על יסוד תובנות אלה אני דן בהרחבה בפרק האחרון של חלק זה (**פרק 2.4**), אודות יחסו של מארקס אל פרוייקטים "אוטופיסטיים" של הקמת קהילות שיתופיות ומפעלים שיתופיים (קואופרטיבים) בשלב ההיסטורי של טרם המהפכה. אני מראה שיחסו של מארקס אל פרוייקטים כאלה הוא אדיש יותר מאשר שוללני: מארקס היה מוכן לייחס לפרוייקטים שיתופיים ערך חיובי כלשהו, בתנאים מסויימים, אך מעולם לא תפס אותם כחלק מהותי וחיוני של מאבק השחרור. על-פי מארקס, ארגון החברה האנושית באופן שיתופי יהפוך לעיקר המעשה הסוציאליסטי רק לאחר שהמאבק הפוליטי של הפרולטאריון המאורגן יבשיל לכדי מהפכה פוליטית, ויבטל את שלטון הבורגנות. החברה החופשית השיתופית היא, על פי מארקס מטרת המאבק המהפכני, הנמצאת בסופו. אפשר להבין, איפוא, את תורת השחרור של מארקס **כהגעה אל האוטופיה מבעד לפוליטיקה**. המאבק הפוליטי נועד ליצור את התנאים ההכרחיים לכינונה של מציאות חברתית, אשר בתנאי ההווה, בחברה שטרם שוחררה, היא בבחינת אוטופיה. המאבק הפוליטי – המכיל מעצם טיבו מאפיינים של ניכור – נחוץ בבחינת פעולה בתוך מציאות ההווה המנוכרת על-מנת לשנותה "מבפנים", כלומר: על-פי תנאיה שלה. רק מבעד למאבק הפוליטי המהפכני עשויה להתחולל הקפיצה האיכותית שתבטל, בסופו של דבר, את

הפוליטיקה ואת המאבקים האנטגוניסטיים בין בני האדם. הפעולה ה״ישירה״ של הקמת קבוצות שיתופיות ובהן יחסים חברתיים אותנטיים לא-אנטגוניסטיים – פעולה זו נדחקה במארקסיזם אל השוליים, שכן היא נתפסה כפעולה טרם-זמנה עד שלא בוטלו, באמצעות מאבק פוליטי, הניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי שבתשתית הסדר החברתי הבורגני.

בחלק השלישי אני מציג את התפתחותה של תורת שחרור אלטרנטיבית לזו של מארקס, בזרם הסוציאליסטי שראשיתו באנארכיזם ה״קלאסי״ (בקונין וקרופוטקין), המשכו אצל גוסטאב לאנדאואר ופיתוחו השלם בהגותו של מרטין בובר. הפרק הראשון בחלק זה (**פרק 3.1**) מוקדש לבקונין ולקרופוטקין. אני טוען שם כי הוגים אלה הבינו את הפוליטיקה ואת החברה החופשית (האוטופיה) כניגוד פשוט, לא דיאלקטי, כשתי מהויות זרות זו לזו. לכן, לשיטתם, אי אפשר לכונן את האחת באמצעות השנייה – את החברה החופשית באמצעות מאבק פוליטי בתוך חברת הדיכוי. הביקורת העקרונית של בקונין וקרופוטקין על המארקסיזם שללה את ההשקפה המארקסית כי אפשר (וצריך) להגיע אל האוטופיה מבעד למאבק הפוליטי. אולם, כפי שאני טוען בפרק זה, בקונין וקרופוטקין היו, לאמיתו של דבר, ״פוליטיים״ לא פחות ממארקס, שכן הם לא הציעו אפיק **אלטרנטיבי** לפעולה מהפכנית. שלילת הפוליטיקה שלהם היתה מופשטת גרידא, או שהתמקדה רק בשלילת מוסדות פוליטיים **מסויימים** של הסדר הקיים. תורת השחרור שלהם – אם אינה פראזיולוגיה ריקה, הרי היא תורת שחרור פוליטית, הכופרת רק בפעולה בתוך **המוסדות הפוליטיים של המדינה הקיימת**, אך לא בפעולה הפוליטית עצמה.

הסוציאליזם הקומונאלי של גוסטאב לאנדאואר ומרטין בובר (שאותו אני מכנה במחקר זה ״נאו-אוטופיזם״) נדון **בפרקים 3.2 ו 3.3** (בהתאמה). זרם הגותי זה יצא מתוך האנארכיזם (לאנדאואר הגדיר עצמו כל ימיו כאנארכיסט) אך הוא נבדל ממנו הבדל עקרוני: שלא כמו ראשוני האנארכיסטים, לאנדאואר ובובר הציגו שלילה **ממשית** ולא מופשטת גרידא של הפוליטיקה, על-ידי כך שהציעו פראקטיקה מהפכנית אלטרנטיבית למאבק הפוליטי. לשיטתם, את כינונה של החברה הסוציאליסטית יש להשיג באמצעים הדומים בטיבם למטרה: אם המטרה היא שיתופיות משוחררת מדיכוי ומניצול, הרי האמצעי להגשמתה בקנה מידה **נרחב** הוא הגשמתה קודם כל בקנה מידה **קטן**, בקנה מידה **הולך ומתרחב**. במקום מאבק פוליטי (מבפנים או מבחוץ) כנגד מוסדות הדיכוי, הם הציעו פרוייקט של הקמת קהילות שיתופיות שתגשמנה בתוככי חברת ההווה משהו ממהותה של חברת העתיד. זה בעיקר מה שהבין בובר במונח ״אוטופיה״. לשיטתם של לאנדאואר ובובר, לא מאבק פוליטי בדיכוי הפוליטי נחוץ, אלא מאבק אוטופיסטי לצמצום שררתה ותוקפה של הפוליטיקה. שררתה של הפוליטיקה נובעת, קודם-כל, מהתפרקות הקשרים החברתיים השיתופיים והקהילתיים בחברה המודרנית. משום-כך, לדידם, את הפוליטיקה יש לבטל על-ידי שבונים לה אלטרנטיבה אקטואלית, בדמותן של קהילות אנשים המקיימים חיי שיתוף ושוויון.

מן הדיון בתורות השחרור הנאו-אוטופיסטיות המוצג בחלק זה עולה, כי דווקא התביעה להגשמה אקטואלית חושפת בעייתיות פנימית ביחס אל הפוליטיקה בתורות אלה: פרוייקט אוטופי המתכונן בתוך המציאות הדכאנית חייב לסגל לעצמו את כלליה – לפחות במידה מסויימת – אחרת יהיה חסר-אונים. כדי לכונן קהילות אנושיות אותנטיות במציאות, ולא בשמי האידיאה,

צריך לפעול בתוך מציאות זו – בתוך עמק הבכא של הניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי (בתוך "ממלכתו של הנחש" כפי שכינה בובר את התחום הפוליטי). גוסטאב לאנדאואר נקט כמעט כל ימיו קו אנטי-פוליטי טהור ועקבי. לכן נשאר הפרוייקט האוטופיסטי שלו מופשט לחלוטין, ובכך סתר את עצמו. מרטין בובר, שמחוייבותו לעקרון ההגשמה היתה עמוקה מזו של לאנדאואר, הציג בהגותו עמדה מורכבת יותר. אולם, גם יחסו של בובר אל הפוליטיקה נשאר בסופו של דבר "חיצוני" בעיקרו. הוא תפס את הפעילות הפוליטית כהכרח מאוס אך בל-יגונה, שיש לעסוק בו במידה שהוא הכרחי, ובאופן שלא ישחית את נשמתו של האדם. מהי מידה זו, ומהו אופן זה – על כך לא נתן בובר מעולם תשובה של ממש. הוא הסתפק בקביעה העקרונית שאין לקבוע כאן קביעה עקרונית... יוצא מכאן, שגם אם בובר הכיר בהכרחיותה של הפוליטיקה, ועל-כן בלגיטימיות שלה, הוא לא נתן תשובה עקרונית לשאלה כיצד לנהל פוליטיקה סוציאליסטית מהפכנית: פוליטיקה המכוונת לחברה א-פוליטית. אצל בובר, האוטופיה השיתופית "מוותרת", לריאליה הפוליטית – אינה מכילה אותה באופן קונסיסטנטי בתוך השיטה וגם אינה מבטלת אותה דיאלקטית. המסקנה היא, שמשום סירובה של תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית להכיר במאבק הפוליטי כיסוד חיוני לשם השחרור, ולשלבו בשיטה המהפכנית באופן מהותי, גוזרת תורת שחרור זו חוסר אונים על עצמה ועל הפראקסיס שאותו היא מבקשת להנחות, ובכך סותרת את עצמה. טענות אלה מוצגות ומבוררות בפרק האחרון של החלק השלישי (**פרק 3.4**).

החלק הרביעי עוסק בהגותו של הרברט מרקוזה, המהווה מעין "שיבה מארקסיסטית אל האוטופיה". **בפרק 4.1** אני מציג את הניתוח של מרקוזה אודות חברת הקפיטאליזם המאוחר, ואת תפיסת ה"חד-ממדיות" שפיתח. על-רקע הדברים הללו נבחנת **בפרק 4.2** תורת השחרור של מרקוזה, הנראית מניה וביה כפארדוקס או כאבסורד. ה"שיבה אל האוטופיה" נובעת אצל מרקוזה מן ההכרה העקרונית בכשלון מאבק השחרור (בתנאים ההיסטוריים של זמננו), ובפרט המאבק **הפוליטי** לשחרור, בצוותא עם הסירוב, העקרוני גם הוא, לוותר על המאבק. בפרק זה אני מראה שמרקוזה, עם שהוא מתקרב אל תפיסה דיאלקטית של תהליך השחרור (ובמספר מקומות אף מצהיר עליה במפורש), אינו מגיע עד כדי הצגה שיטתית של דיאלקטיקה כזאת. שכן, מרקוזה אינו מפתח תפיסה של פראקסיס פוזיטיבי (אוטופיסטי). הפראקסיס המהפכני נותר אצלו נגטיבי-פוליטי בעיקרו (מאבק, מחאה וכיוצא באלה), והאוטופיה נשארת, בחשבון אחרון, בתחומן של האידאות (ומכל מקום, יישומיה בפראקסיס הם משניים וספוראדיים).

טענה החוזרת שוב ושוב במחקרי היא שתפיסה חד-צדדית של תהליך השחרור כפראקסיס פוליטי-גרידא או אוטופיסטי-גרידא אינה בעיה "אופרטיבית" בלבד (כלומר: בעיה המקשה על ניהולו הנכון של מאבק השחרור) – היא גם בעיה פנימית של התיאוריה המהפכנית. ההתעלמות של התיאוריה המהפכנית המארקסיסטית מתפקידה של האוטופיה בתהליך השחרור (ולא האוטופיה המדומיינת או הנחשבת גרידא, אלא זו המוגשמת בפועל) מהווה סתירה פנימית בתוך התיאוריה. באופן דומה: שלילת הפוליטיקה של התיאוריות הניאו-אוטופיסטיות יוצרת סתירה פנימית בתיאוריות הללו. **בחלק החמישי** החותם את המחקר אני מסכם את עיקריה של הפרובלמטיקה הזאת, ומנסה לשרטט קווי מתאר לתורת שחרור העשויה להתגבר (באופן תיאורטי) על הדיכוטומיה שבין הגישה הפוליטית וזו האוטופיסטית. במלים אחרות, אני מנסה,

בסיכום המחקר, להציג את עקרונותיה של תפיסה סינתטית-דיאלקטית אודות יחסי הפוליטיקה והאוטופיה בפראקסיס המשחרר.

ה. מסקנות המחקר ותרומתו

המחקר המוצג כאן משתלב, מבחינות מסויימות, במגמה תיאורטית ההולכת ומתגברת בעשור האחרון: מגמת ה"חזרה אל מארקס", שעיקרה עיסוק מחודש בהגותו של מארקס וחיפוש המשמעות הרלוונטית לימינו של הגות זו. אולם, אין אני שותף לדעתם של חלק מן המלומדים הפעילים במגמה זו, שכדי לחזור אל מארקס צריך לנטוש את תורת-השחרור שלו, ולהתמקד באנתרופולוגיה הפילוסופית, או, לכל היותר, בביקורת הקפיטאליזם. החזרה אל מארקס המוצגת כאן היא גם חזרה אל התביעה המארקסית, להציב את מעשה שינוי העולם כעיקרה של התיאוריה המפרשת את העולם.

בהציבי את שאלת הדרך לשחרור החברה (השאלה שעליה אמורה תורת-השחרור לענות) במרכזו של דיון פילוסופי אני מערער גם על עמדה אחרת, שרווחה בהגות הסוציאליסטית במאות התשע-עשרה והעשרים. על-פי עמדה זו, התיאוריה של השחרור אינה כשלעצמה נושא לדיון פילוסופי. תורת-השחרור אמורה לכוון את הפראקסיס. היא הגורם המתווך בין התיאוריה הביקורתית (או הפילוסופיה החברתית) של הסוציאליזם לבין הפראקסיס המשחרר. אולם נדמה שמעט מדי תשומת לב פילוסופית הוקדשה לגורם המתווך עצמו, משל היתה תורת-השחרור רק רשימת הוראות, הנגזרות באופן פשוט למדי מן התזות הפילוסופיות העקרוניות. במחקרי אני מבקש להראות, כי אפשר לבקר את תורת-השחרור של מארקס באופן פילוסופי, מתוך העקרונות הפילוסופיים של מארקס עצמו: בעוד הפילוסופיה של מארקס אודות האדם, החברה וההיסטוריה האנושית היא דיאלקטית במהותה, תורת-השחרור שלו נדמית כמעין "תורת-שלבים" לינארית שאינה מתיישבת עם תפיסת-היסטוריה דיאלקטית.

ביקורת זו מוצגת כאן לא רק מתוך עיון בהגותו של מארקס כשלעצמה, אלא בעיקר תוך השוואתה אל מגמה סוציאליסטית מנוגדת ומשלימה לזו של מארקס: המגמה ה"נאו-אוטופיסטית" אשר, כאמור, הציבה את הקמתן של קהילות שיתופיות קונקרטיות כאלטרנטיבה לדרך המאבק הפוליטי של תורת-השחרור המארקסית. דיון משווה זה מאפשר, לדעתי, לחשוף את הכשלים העקרוניים בשתי תורות-השחרור – זו של מארקס וזו של יריביו.

ביחס לתורות-השחרור הפוליטיות והנאו-אוטופיסטיות גם יחד, מבסס מחקר זה את הטענה כי בעליהן לא תפסו את תהליך השחרור כהתפתחות דיאלקטית, או, לפחות, כי הם נכשלו בפיתוחו של הקשר הדיאלקטי "פוליטיקה-אוטופיה" בתהליך השחרור. הטעות היא מעין-סימטרית: אצל מארקס, המייחס חשיבות מכרעת למאבק הפוליטי על השחרור, נדחקת האוטופיה לשוליים, או ליתר דיוק, אל העתיד הבתר-מהפכני. אצל לאנדאואר ואצל בובר ניצב הפרוייקט האוטופיסטי (הקמת רשת פדראטיבית של קהילות שיתופיות) במרכז המעשה המהפכני, מבלי שהוגים אלה עמדו באופן מספק על הקשר החיוני שבין פרוייקט זה לבין הפראקסיס של המאבק הפוליטי. כלומר, היחס הדיאלקטי שבין היסודות הפוזיטיביים-אוטופיים של תהליך השחרור ויסודותיו

הנגטיביים-פוליטיים כמו נשבר בתורות-השחרור המארקסיסטית מזה והנאו-אוטופיסטית מזה. כל אחת מן התורות הללו מתמקדת באחד משני הקטבים המנוגדים. מרטין בובר והרברט מרקוזה מציגים, כל אחד מתוך מחנהו שלו, התקרבות מסויימת אל הגישה המנוגדת (ומן הסתם יש חשיבות לעובדה שהשניים כותבים את יצירותיהם העיקריות בתיאוריה סוציאליסטית באותו פרק זמן היסטורי של בתר מלחמת העולם השניה). בובר מעניק בתורת השחרור האוטופיסטית שלו לגיטימציה מסויימת למעשה הפוליטי, ומרקוזה, שנשאר בחשבון אחרון נאמן לתפיסת המהפכה הפוליטית, מאמץ בתורתו כמה יסודות אוטופיסטיים. אולם, גם בובר וגם מרקוזה אינם מגיעים, לטענתי, עד כדי התגברות תיאורטית על תפיסת הניגוד "פוליטיקה-אוטופיה" כניגוד דיכוטומי.

בפילוסופיה הסוציאליסטית במאה העשרים (ובעיקר במחציתה השניה של המאה) מצויים הסברים רבים לכשלונה של מהפכת השחרור הרדיקאלית, שאמורה היתה לכאורה לשים קץ לסדר החברתי והכלכלי של הקפיטאליזם ולכונן אנושות חופשית. הסברים אלה מצביעים על סיבות כלכליות, טכנולוגיות, סוציולוגיות, תרבותיות או פסיכולוגיות – כל הסבר לשיטתו. בצד ההסברים הללו (ודוק: **בצד** ההסברים הללו ולא **במקומם**) מצביע מחקר זה על האפשרות, כי כשלון מאבק השחרור הסוציאליסטי קשור גם בכשלים פנימיים בתורות-השחרור שאמורות היו לכוון את המאבק.

מארקס ואנגלס חזו ב"מאניפסט הקומוניסטי" כי הקפיטאליזם עתיד לעצב את העולם בצלמו, וכי תהליך זה יהיה בבחינת הכנת הקרקע למהפכת השחרור הסוציאליסטית. כיום, יותר ממאה וחמישים שנה לאחר פרסום ה"מאניפסט" נראה כי חלקו הראשון של החזון התממש במלואו, ובאופן עמוק יותר מכפי ששערו מארקס ואנגלס: קפיטאליזם התאגידים הכניע תחתיו עולם ומלואו. אולם חלקו השני של החזון, המקפל בתוכו את בשורת השחרור, לא התממש, והיום יותר מאי-פעם הוא נראה רחוק ממימוש. כל מושגי היסוד של הסוציאליזם הרדיקאלי (על כל אגפיו: המארקסיסטיים, האנארכיסטיים, האוטופיסטיים וכן הלאה) נדמים היום, אם לא כסיסמאות ריקות, הרי מכל מקום, כאידיאות מופשטות-גרידא או כמשאת-נפש של קבוצות אנשים זעירות, מפוזרות וחסרות אונים. מצב זה יש בו כדי לעודד את הפיכת ההגות המארקסית לתיאוריה עיונית גרידא, ולרפות את ידיו של זה המנסה למצוא בסוציאליזם מצוות עשה. המחקר המוצג כאן מציע אפשרות אחרת. הוא מצביע על כשל עקרוני בתיאוריות של מארקס ושל בני-הפלוגתא שלו מזרמים אחרים בסוציאליזם. כשל זה נמצא בלב תורות-השחרור הסוציאליסטיות, כלומר, בדיוק במקום שבו פוגשת התיאוריה את הפראקסיס. משום כך מחקר זה מצביע על מקום שבו אפשר עדיין לחפש פתרונות חדשים – תיאורטיים ומעשיים גם יחד[1].

[1] אני מרבה לצטט בגוף המחקר שלהלן מן המקורות שעליהם אני מסתמך ואיתם אני מתפלמס. כל ציטוטי המקורות נתנו בשפה העברית. במקרים שבהם קיים תרגום לעברית של המקור המצוטט, הסתמכתי בדרך-כלל על תרגום זה. במקומות אלה מצביע מראה-המקום על הגירסה המתורגמת, ושם המתרגם מצוין ברשימה הביבליוגרפית (המקומות הבודדים היוצאים מכלל זה, שבהם שיניתי מן התרגום לעברית הקיים, מצוינים במפורש). במקרים שבהם לא קיים בכתובים תרגום של המקור לעברית, תרגמתי את הפיסקאות הרלוונטיות בעצמי. במקרים אלה מצביע מראה-המקום על הנוסח בשפת המקור (או על תרגום לאנגלית של החיבור) – י.ג.

חלק ראשון – מבוא:

המטרה והדרך בהגות הסוציאליסטית

במוקד עבודת מחקר זו עומד פולמוס בתוך התנועה הסוציאליסטית, אודות הפרקטיקה של השחרור, היינו, אודות המעש (הפראקסיס) שבאמצעותו ניתן לחולל טרנספורמאציה של החברה האנושית ולעשותה לחברה חופשית. לטענתי, דווקא בשאלת **הדרך** מצויות כמה מן המחלוקות הגדולות בין הזרמים השונים בסוציאליזם. **המטרה** שאליה רצו להגיע – כלומר: אופיה של הטרנספורמאציה החברתית, או דמות חברת העתיד שאליה שאפו – היתה הרבה פחות שנויה במחלוקת (אין זו רק טענה בדיעבד. גם הצדדים המתפלמסים היו ערים, לפחות במידה מסויימת, לדמיון שבמטרות[2]). ובכן, כאשר הצדדים השונים בויכוח מציגים מטרות שונות, אין רבותא בכך שהם אוחזים גם בדרכי-פעולה שונות. אך במקרה שלפנינו, דווקא משום שהמטרה מוסכמת, פחות או יותר, על הצדדים השונים, הופכת המחלוקת על הדרך ללב העניין.

אפשר לטעון, לכאורה, כי השאלה אודות הדרך אינה לפי טיבה שאלה פילוסופית, הראויה למחקר פילוסופי. בפרק 1.2 להלן אני מראה כי שאלת הדרך לשחרור החברה היא אימננטית לפילוסופיה, ובפרט לפילוסופיה הסוציאליסטית, וכי שאלה פראקטית זו מעלה גם בעיות עקרוניות. בפרק 1.3 להלן אני מציג את המגמות בסוציאליזם, שתשובותיהן השונות לשאלת הדרך, והפולמוס ביניהן, נדונים במחקר זה. אולם, גם אם השאלה העומדת במרכז היא שאלת הדרך, אי אפשר שלא לומר דבר אודות המטרה, שדרך זו אמורה להוביל אליה. הדרך הרי נבחנת בעיקר על-פי יכולתה להביא למטרה. בפרק הראשון של חלק זה (פרק 1.1) אני מציג, איפוא, את מטרת השחרור בהגות הסוציאליסטית, ומצדק את טענתי כי מטרה זו היתה מוסכמת פחות או יותר על הזרמים היריבים בסוציאליזם.

פרק 1.1: מטרת השחרור

כהנחת-יסוד למחקר זה משמשת הטענה, כי מטרת הסוציאליזם היתה אחת ומוסכמת על הזרמים היריבים בסוציאליזם. כמובן, אי אפשר לקבל טענה זו כפשוטה, כשמדובר בתנועה היסטורית כה רחבת היקף כמו התנועה הסוציאליסטית. ודאי הדבר, שלא כל אלה שכונו במרוצת ההיסטוריה "סוציאליסטים" (כונו כך בפיהם שלהם, על-ידי בני דורם, או בני הדורות הבאים) החזיקו באותה השקפה ביחס לחברה המתוקנת שאותה ביקשו ליצור. הסוציאליזם התפתח בתהליך היסטורי. בשלביו המוקדמים נוסחה המטרה בצורה ראשונית למדי, ואף חסרים היו עדיין המושגים התיאורטיים המרכזיים (אין זה אומר שניסוח המטרה בשלבים מוקדמים אלה לא היה ברור דיו. אולי להפך: הוא היה "ברור מדיי"[3]). יתר-על-כן, הגדרת המטרה, וביסוסה של התיאוריה, כרוכות היו לא רק בהתפתחות הפנימית בתוך הסוציאליזם, אלא גם בהבשלתו של הסדר החברתי הקפיטאליסטי שנגדו ניצבה ההגות הסוציאליסטית. אפילו האידאה של חברה

---

[2] See, e.g., **Kropotkin Peter,** ***"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"***, in: **Kropotkin P., Selected Writings on Anarchism and Revolution**, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), p. 48.

[3] ההערה שבסוגריים מוסברת בהמשך הפרק הנכחי, עמ' 19 ואילך.

חופשית, במשמעות הרחבה ביותר שלה – האידאה שהיוותה ציר מרכזי בפילוסופיה של הנאורות – לא היתה מוקד ההגות הסוציאליסטית למן ראשיתה, ובשום שלב לא סילקה כליל אידאות אחרות. אידאת ה"שוויון", ה"צדק", ה"אושר" ה"שפע" – כל אלה ואחרות מופיעות בתיאוריות סוציאליסטיות שונות כעקרונות שעל-פיהם יש לארגן את החברה. בשלביו המוקדמים של הסוציאליזם, אידאת ה"חירות" היא, בדרך-כלל, שולית למדי. רק בתום תהליך התפתחותי ארוך, תופס רעיון החברה **החופשית**[4] את מקומו המרכזי בסוציאליזם, כאשר אידאות אחרות מורחקות מן המרכז, או נתפסות ככפופות לו בחזקת תנאים מקדימים או מסייעים. כך למשל ביחס למושג ה"שוויון": מבחינות מסויימות, ברור ששוויון בין בני-האדם הוא תנאי לחירות. ברם, מבחינות אחרות, מהותיות לא פחות, מבטלת החברה החופשית את ההתייחסות השוויונית אל בני-האדם, ושוללת את האפשרות להעמיד איכויות אנושיות על-קנה מידה אחיד – העמדה שהיא תנאי להשוואה. תובנה זו מתגבשת בסוציאליזם בשלב מאוחר יחסית. היא מופיעה באופן מפורש בהגותו של מארקס, וכן בדבריהם של סוציאליסטים אחרים בני תקופתו[5].

ההתפתחות ההיסטורית של הסוציאליזם, והאופן שבו נצרף בהדרגה מסיגיו, יומחשו היטב אם נתבונן בחיבורים הסוציאליסטים המוקדמים. ניטול, לדוגמא, את ה"אוטופיה" של תומאס מורוס, שהוא אולי חיבור הביכורים של הסוציאליזם המודרני[6]. מורוס חי בראשית התקופה המודרנית, כאשר הקפיטאליזם היה עוד בחיתוליו, והמהפכה התעשייתית טרם נולדה. הצבר הקניין שאותו ראה לנגד עיניו היה ההצבר של קניין הקרקע, כאשר, לשם הקמתן של אחוזות ענק עם שטחי-מרעה לעדרי הכבשים, נושלו המוני איכרים מאדמתם (על-כך המשיל מורוס את משלו בדבר הכבשים "[...] **שעכשיו נעשו לפתע פתאום זוללים ופראים, ולא זה בלבד אלא שהתחילו לאכול בני אדם והם הולכים ומשמידים שדות, בתים וערים ומאבדים את האוכלוסים מן העולם**"[7]). על-סמך התבוננות חודרת אל מציאות זמנו, קבע מורוס עיקרון חברתי-כלכלי טרנס-היסטורי (שאותו שם בפי "גיבורו" היתלודיאוס): "**נראה לי, כי בכל מקום שהקניין הוא פרטי, בכל מקום שבני אדם מודדים הכל על פי מידת הממון, אי אפשר שהמדינה תהא מונהגת במשפט ובצדק, ולא ייתכן בה אושר** [...] **כשהנכסים כולם נחלקים בין המועטים שבמועטים, ואפילו מעמדם של אלה אינו משובח מכל הבחינות, ואילו יתר קהל-העם דלים ועלובים**"[8]. כך, 250 שנים לפני "המאמר על אי-השוויון" של רוסו, ויותר משלוש-מאות שנים לפני המניפסט הקומוניסטי, כבר מצביע תומס מורוס על מה שנראה כבעיית-היסוד של הציוויליזציה המודרנית. באופן קונסיסטנטי לדברים הקודמים, טוען מורוס כי כל עוד לא יבטלו בני-האדם את הקניין הפרטי, יהיו כל הצעדים לתיקון חברתי רק הקלה מסויימת של העול המונח על כתפי הבריות, ולא שחרורם מן העול הזה[9]. במובן מסויים, מורוס הוא רדיקאלי לא פחות ממארקס – הוא חושף את השורש (radix) של החברה המודרנית ושל בעיות החברה המודרנית. ברם, לשווא נחפש אצל מורוס הסבר תיאורטי של ממש לאינטואיציה מרשימה זו

[4] המלים "חירות" ו"חופשי" (על נגזרותיהן) משמשות במהלך מחקר זה כמלים נרדפות הזהות במשמעותן.
[5] לעניין זה ראה בפרק הנכחי, עמ' 32 ואילך.
[6] קביעה זו היא כמובן בבחינת אנאכרוניזם. מורוס לא הגדיר את עצמו כסוציאליסט. זיהוי של מורוס כראשון הסוציאליסטים המודרניים נשען על העובדה שאנו מוצאים בחיבור "אוטופיה" כמה מן המאפיינים החשובים של הסוציאליזם המודרני, ועל-כך שאנו מזהים בתקופתו ההיסטורית של מורוס ניצנים ראשונים של התופעות המאפיינות את העידן המודרני.
[7] **מורוס תומאס, __אוטופיה__**, (תרגום: אפרים שמואלי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1978), עמ' 81.
[8] **שם**, עמ' 109.
[9] **שם**, עמ' 110-112.

אודות תפקידו של הרכוש הפרטי. על השגותיהם של בני שיחו אין היתלודיאוס משיב בנימוקים תיאורטיים, אלא מפנה את שומעיו אל ה"דוגמה" של ארץ אוטופיה[10]. אולם אוטופיה, כידוע, אינה מציאות אמפירית אלא סיפור בדים. אם ההסתמכות עליה קבילה בתוך המסגרת האמנותית שקובעת יצירתו של מורוס (מסגרת שבה "קיים" היתלודיאוס המספר, ו"קיימת" ממלכת אוטופיה מושא סיפורו), הרי שבמסגרת **הדיון הפילוסופי** בבעיית הרכוש הפרטי אי אפשר לקבלה. כלומר: **אינטואיציה** רדיקאלית יש כאן, אולם נחוצות עוד שלוש-מאות שנים של התפתחות בהגות ובמעש בטרם תגובה האינטואיציה הזאת **בתיאוריה** רדיקאלית.

זאת ועוד, הקטע שצוטט לעיל מבהיר עד-כמה אין אידאת החירות מרכזית עבור מורוס: הקניין הפרטי פוגע, לדבריו, בַּמשפט וּבַצדק, בְּאושר האזרחים וּבַשוויון. אולם, אף מילה מפורשת אינה נאמרת על הפגיעה בחירות, ודומה כי התביעה לביטול הקניין הפרטי לא באה כלל כדי להבטיח את חירותם של בני-האדם. ממלכת אוטופיה (אותה מתאר היתלודיאוס-מורוס בחלק השני של הספר), אשר בה לא קיים רכוש פרטי, אינה מתוארת כחברה חופשית דווקא, אלא כחברה הרמונית, משגשגת, שוויונית, צודקת, וכן הלאה. כך, למשל, בפרק החמישי העוסק ביחסים החברתיים שבין האוטופאים, מתוארת המשפחה ה"אוטופית" כמוסד פטריארכלי שמרני למדי: **"הנשים עושות רצון בעליהן, והילדים נשמעים להוריהם"**[11]. באותו פרק עצמו, אגב, מופיע במפורש העיקרון של חלוקת הטובין על-פי הצרכים, **"בלא תשלום ובלא פעולת-גומלין"**[12] - ללמדך עד כמה ארוגים ב"אוטופיה" זה בזה החלקים המהותיים והטפלים (מנקודת הראות של סוציאליזם מודרני מפותח). בעייתי הרבה יותר הוא הפרק השביעי, הנושא את הכותרת המפורשת **"על העבדים"**[13]. מקריאת הפרק מסתבר שבאוטופיה מתקיים מוסד העבדות. ברור, שכל תיאוריה סוציאליסטית מתקדמת חייבת לדחות מכל וכל רעיון זה (שכבר ההגות הליבראלית שוללת אותו). סוציאליסט בן המאה התשע-עשרה או העשרים לא יוכל, איפוא, לאמץ את אוטופיה של מורוס כדמות חברת-העתיד שאליה יש לשאוף. אפשר לתמוה כיצד לא הבחין מורוס עצמו בבעיות ובסתירות הפנימיות שבחיבורו. מוטב, כך נדמה לי, לראות בכך המחשה לעובדה, כי הסוציאליזם התפתח בתהליך היסטורי-דיאלקטי ממושך. התיאוריה הסוציאליסטית לא ירדה לַעולם כתוכנית שלמה ומושלמת, נטולת פגמים וסתירות; לא ב"אוטופיה" של מורוס, ולא בשום חיבור סוציאליסטי מאוחר יותר.

למרות האמור לעיל, יש ממש, לדעתי, בטענה כי זרמים מרכזיים בסוציאליזם מסכימים ביניהם – פחות או יותר – בשאלת מטרת הסוציאליזם ובתאור דמותה של חברת העתיד. אלא שיש לסייג טענה זו, ולהגביל אותה לשלב המפותח והבוגר של הסוציאליזם, החל ממחצית המאה התשע-עשרה, ובעיקר לזרמים הרדיאקליים (או המהפכניים) בסוציאליזם. הסוציאליזם הרדיקאלי ודאי אינו מייצג את כלל התנועות הסוציאליסטיות, אולם דומה, שלפחות במחצית השניה של המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, היה זה הזרם הדומיננטי (אם לא בכל שדה המעש, בוודאי בשדה התיאוריה). ובכן, בתחומו של זרם הגותי ומעשי זה, בשלב-ההתפתחות הבשל

[10] **שם**, שם.
[11] **שם**, עמ' 138. ועיין גם: **שם**, עמ' 175-178: עירבוביה של יסודות שמרניים ופרוגרסיביים, שיוויוניים והיירארכיים ביחסים בין המינים.
[12] **שם**, עמ' 139.
[13] **שם**, עמ' 173.

והמגובש שלו, יש, לדעתי, הסכמה רחבה ביחס לדמותה הרצויה של החברה הנתפסת כתכלית המאבק. בשלב זה תופסת הקטיגוריה של החירות את מקומה כמאפיין המרכזי של חברה זו. אם נוסיף ונשאל כיצד נראית חברה חופשית, נגלה כי ההסכמה רחבה אף יותר – היא חלה לא רק על האידאה, אלא גם על יישומה במציאות החברתית: בין שתי המגמות המרכזיות של הסוציאליזם הרדיקאלי – וכאן מוטב, אולי, לנקוב בשמות המפורשים: המארקסיזם והאנארכיזם – אין מחלוקות גדולות בשאלת **דמותה** של החברה החופשית אותה אמור התהליך המהפכני לכונן. בדברים הבאים אנסה, אפוא לשרטט את קוי המתאר של החברה החפשית, כפי שהתפתחו בהגות הסוציאליסטית של המאה התשע-עשרה, מבעד לפריזמה של הביטוי המובהק והבשל של קווי-מתאר אלה, בהגותם של קארל מארקס מזה, ופיוטר קרופוטקין מזה.

מן הראוי לומר תחילה שבדיון על מאפייניה של חברת העתיד החופשית יש להסתפק בשרטוטם של קווי המתאר בלבד, ואין לדרוש ציור מפורט. התיאור היורד לפרטי הפרטים של סדר חברתי שונה מהקיים, שאותו אמורה האנושות להגשים, הוא, על-פי מארקס, מאפיין מובהק של אוטופיזם: בשלבו הראשוני של הסוציאליזם המודרני רווח היה מנהגם של הוגי-דעות (שמארקס ואנגלס כינו אותם לימים "אוטופיסטים") לשרטט בחיבוריהם פרוגראמות מפורטות של החברה המתוקנת ולפרוש את הפרוגראמות הללו בפני שועי הארץ (או הציבור בכללו) על-מנת שאלה יגשו למשימה של הגשמתן המדוקדקת. אצל מארקס, לעומת זאת, לא נמצא פרוגראמות ממין זה. כמעט כל יצירתו הענפה מוקדשת לניתוח החברה הבורגנית השוררת. כחלק מניתוח זה (אולי החלק החשוב ביותר) הוא עומד על הפוטנציאל המהפכני המתהווה בתוך החברה הבורגנית, ובאופן אימננטי לה. דפים ספורים ביותר בכתביו של מארקס עוסקים באופן שבו תתרחש המהפכה (כלומר: התהליך ההיסטורי-קונקרטי המשוער, אשר בו יהפוך המומנט המהפכני מפוטנציאל-גרידא לממשות). חלק קטן עוד יותר מוקדש לתיאור פניה של חברת העתיד שלאחר המהפכה. כאן אנו מדברים כבר על פיסקאות בודדות (למשל: בסיום הפרק השני של "המאניפסט הקומוניסטי"[14] וב"ביקורת תכנית גותהא"[15]) אשר גם הן מספקות רק קווי-מתאר כלליים ולא יותר. ההמנעות של מארקס משרטוט פרוגראמות מפורטות של חברת העתיד נובעת באופן ישיר מתפיסתו אודות מהות הסוציאליזם, המהפכה והמעמד המהפכני: **"אין באמתחתו** [של מעמד הפועלים] **שום אוטופיות מוכנות ומזומנות, שיש להגשימן על-ידי החלטת עם"**, כותב מארקס ב"מלחמת האזרחים בצרפת", וממשיך:

> **"יודע הוא כי בשביל שישיג את שיחרורו ויחולל עם-זאת אותה צורת חיים נעלה-יותר, אשר החברה הנוכחית חותרת לקראתה ללא-הימנע בהתפתחותה הכלכלית שלה עצמה, יהא עליו לעמוד במאבק עקשני, בשורה שלימה של תהליכים היסטוריים, שיביאו לידי תמורה גמורה הן בתנאים והן באנשים. מעמד הפועלים חייב לא להגשים אידיאלים**

---

[14] **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, <u>**המאניפסט הקומוניסטי**</u>, (תרגום: מנחם דורמן), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1985), עמ' 46.

[15] **מארקס קרל**, <u>**ביקורת תוכנית גותהא**</u>, (תרגום: מרדכי בן-אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952), עמ' 36.

כלשהם, כי-אם רק להוציא למרחב אותם יסודות של החברה החדשה, שנתפתחו כבר בחיקה של החברה הבורגנית ההולכת ומתמוטטת."[16]

הסתייגותו של מארקס מן העיסוק ה"אוטופיסטי" בדמותה של חברת העתיד מאפיינת גם רבים מתלמידיו-ממשיכיו המארקסיסטים[17]. האנארכיזם – הזרם השני בסוציאליזם הרדיקאלי - קרוב (מבחינות מסוימות) אל הסוציאליזם האוטופיסטי יותר מן המארקסיזם. הרתיעה מעיסוק בדמות חברת העתיד פחות נפוצה בקרב האנארכיסטים. חיבור הביכורים של קרופוטקין מוכתר בשם: "**האם שומה עלינו לעסוק בבחינת האידאל של שיטה עתידית?**" – כלומר: באירגון החברתי של חברת העתיד – ותשובתו, הפותחת את המאמר, היא: "**אני מאמין כי אכן שומה עלינו**"[18]. ברם, גם כאשר קרופוטקין עוסק בשאלה זו, הוא נזהר – כמו המארקסיסטים – ממתן תכנית מפורטת ומוגמרת. בחיבור הביכורים שהוזכר לעיל הוא מבהיר, כי במסגרת הדיון בשיטה העתידית אפשר לשרטט רק כמה מאפיינים בולטים, או תאוריות בסיסיות. האופן המדוייק שבו תוגשמנה התאוריות הללו הלכה למעשה יכול להקבע רק בתוך המעשה המהפכני עצמו, ולא בדיון תיאורטי א-פריורי. חצי יובל שנים אחר-כך, כאשר נדרש קרופוטקין לדמותה של חברת-העתיד בספרו "זכרונות של מהפכן" הוא אומר: "**לצורות-היצור החדשות וכן לצורות כל מיני ההתאחדויות ינתן חופש גמור של התפתחות, ללא כפיה** [...] **מלבד זאת לא תקפא חברה זו על צורה אחת קבועה ומתה; להיפך, היא תפשוט ותלבש צורות בלי הפסק, כי תהיה בריה חיה, מתפתחת בלי סוף**"[19].

דבריו אלה של קרופוטקין מעמידים אותנו על הסיבה העקרונית שבעטיה לא יכול הסוציאליזם הרדיקאלי (על שני אגפיו) להציג תיאורים מפורטים מדי של חברת העתיד מבלי להסתבך בסתירה עצמית: המאפיין המרכזי של חברה עתידית זו הוא היותה חברה חופשית. משמעות הדבר היא, כי בני החברה יוכלו לפעול, ליצור ולהתפתח באופן ספונטני מתוך חירות. מאליו מובן כי המבנה החברתי עצמו – בהיותו מפעל אנושי של בני-החברה – יהיה נתון גם הוא ליצירה ספונטנית, לעיצוב ולפיתוח חופשיים. מכאן שאי אפשר להגדירו א-פריורית[20]. בהתאם לגישה זו של הסוציאליזם הרדיקאלי, לא אציג בעמודים הבאים תיאור מפורט של חברת-המטרה (החברה החופשית) אלא רק אעמוד על כמה מיסודותיה. יתר-על-כן, הדיון יערך בעיקרו על דרך השלילה, כלומר: הוא יצביע על יסודות של חברת ההווה הדכאנית העתידים להתבטל בחברה החופשית, יותר משיעסוק בהוויתם הפוזיטיבית המשוערת של יסודות חברת העתיד.

חברה חופשית היא חברה שבה בוטלה השליטה האדנותית, או למצער צומצמה באופן המהווה שינוי איכותי. התביעה לביטולה של השליטה האדנותית היא חלק מ"פרוייקט הנאורות", מאז

---

[16] **מארקס קארל, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, (תרגום: א. ראפ), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 378.

[17] ראה למשל, דבריו של קארל קאוטסקי בחיבורו "המהפכה החברתית": "[...] **אני משוכנע לחלוטין כי אין זה מתפקידנו להמציא מתכונים עבור מטבחי העתיד** [...]"

[**Kautsky Karl, <u>The Social Revolution</u>**, Charles H. Kerr & Company (Chicago, 1913) p. 103].

[18] **Kropotkin, *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"***, p. 47.

לנסיבות כתיבתו של החיבור, עיין בהמשך פרק זה, עמוד 40.

[19] **קרופוטקין פיודור, <u>זכרונות של מהפכן</u>**, (תרגום: מנחם פוזננסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950), עמ' 332.

[20] המילה "הגדרה" קרובה באטימולוגיה שלה – בעברית כמו גם בשפות הלאטיניות – למילה "גדר" או "גבול". ובכן, אם החירות מוגדרת, מגודרת או מוגבלת, הרי אין היא חירות.

ראשיתו בפילוסופיה הבורגנית הגדולה. הסוציאליזם הרדיקאלי ירש תביעה זו והציבה כעיקר וכתכלית המאבק החברתי. אולם, בשונה מן ההגות הבורגנית, תבע הסוציאליזם את ביטולה של השליטה האדנותית לא רק באופן מופשט (על-ידי הענקת חירויות פורמאליות) אלא גם בפועל ממש, בחייהם הקונקרטיים של בני-האדם ובפרט באופן שבו הם מייצרים ומנכסים את צרכי קיומם. זהו עקרון היסוד של הסוציאליזם הרדיקאלי, אשר נפרט לעקרונות משנה כלכליים, סוציולוגיים, פוליטיים וכדומה.

"שליטה אדנותית" מתקיימת כאשר האדם משרת, בפעילות חייו, אינטרסים הטרונומיים לו; כאשר פעילותו אינה מהווה תכלית לעצמה (או: בלשון אחרת: היא נעדרת תכלית אימננטית), אלא תכליתה – השולטת בה, מפעילה ומכוונת אותה – היא חיצונית. נראה שאפשר לזהות, או לפחות להצביע על קירבה יתירה, בין מושג "השליטה האדנותית" לבין המושג "דיכוי" הנפוץ בהגות הסוציאליסטית. העיקרון של ביטול השליטה האדנותית (ביטול הדיכוי) מעלה על הדעת, כשהוא מוצג באופן זה, את הנוסח השלישי של הצו הקאטגורי של קאנט:

> **"עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם גם תכלית ולעולם לא אמצעי בלבד."[21]**

אם נפרש את הביטוי "האנושות שבאדם" כמציין את מכלול הפעילות המודעת שלו (פרוש שאולי אינו לגמרי ברוחו של קאנט), נוכל לומר שחברה חופשית (חברה שבה בוטלה בפועל השליטה האדנותית) היא חברה המאורגנת על-פי נוסח זה של הצו הקאטגורי, כלומר: היא חברה המהווה, במידה רבה, מימוש של "ממלכת התכליות" של קאנט. תכלית פעילותם האנושית של בני-החברה היא אימננטית לפעילות זו, ואין הם נכרעים לפעולה על-ידי אינטרסים זרים להם. נשים לב שקאנט, עם שהוא תובע כי האנושות שבאדם תתפס תמיד גם כתכלית לעצמה, אינו פוסל את תפיסתה כאמצעי (אלא רק את תפיסתה כאמצעי **בלבד**). נראה כי הוא מודע לכך שהתייחסות מכשירנית של האדם אל זולתו, ואף של האדם אל עצמו, היא מאפיין הכרחי של הקיום האנושי. בשל כך אין הוא תובע לעקרה כליל מתחום היחסים הבין-אנושיים, אלא רק להגביל אותה על-ידי העמדה המנוגדת – זו הרואה באנושות (או באנושיות) תכלית לעצמה. אפשר להחיל טרמינולוגיה מארקסית על דברי קאנט ולומר כי היחס המכשירני (אל הזולת ואל עצמי) הוא חלק מ"ממלכת הכורח" העומדת בבסיס "ממלכת החירות" – ממלכת כורח שאפשר להצר את גבולותיה, אבל אין לבטלה לחלוטין[22].

אם נאמץ גישה ראליסטית זו גם ביחס לעקרון ביטולה של השליטה האדנותית, נוכל לומר כי חברה היא חופשית **במידה** שבוטלה בה השליטה האדנותית, או בתנאי ששליטה זו צומצמה **למינימום ההכרחי**. כך, למשל, מדבר הרברט מרקוזה על ביטולו של **"הדיכוי העודף"** (*Surplus-repression*)[23] – כלומר: אותם יחסי שליטה הקיימים בפועל למרות שאינם הכרחיים לשם קיומם

[21] **קאנט עימנואל**, **<u>הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות</u>**, (תרגום: מ. שפי), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשכ"ה), עמ' 95.
[22] See: **Marx Karl**, **<u>Capital, volume 3</u>**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1981), pp. 958-959.
[23] **Marcuse Herbert**, **<u>Eros and Civilization</u>**, Beacon Press (Boston, 1974), pp. 37-40, 87-88

ורווחתם של בני-האדם בציוויליזציה. באופן דומה למדי מדבר מרטין בובר על הסרת **"גודש המדינה"**[24] או **"העודף הפוליטי"**[25] (ביטויים שמשתמעת מהם הכרה בקיומו של מרכיב פוליטי שאינו עודף אלא הכרחי)[26]. אכן, יש סוגים של שליטה שהם נחוצים ואפילו הכרחיים מבחינה היסטורית-ספציפית. ככאלה הם לגיטימיים, גם במסגרתה של התביעה לחירות. יתר-על-כן, יש סוגים של שליטה שהם אף רצויים, לא רק נסבלים: נחשוב למשל על השליטה **העצמית** שמגלה האמן בתהליך יצירתו, או התלמיד בזמן לימודו. כאן, השליטה היא חלק מן הפעילות שתכליתה אימננטית לה. כלומר: היא שליטה עצמית – אוטונומיה ולא הטרונומיה. ודוק: ההבחנה אינה עומדת רק על השאלה "מיהו האדון?" – האם אני שולט בעצמי או אדם אחר שולט בי. כפי שמשתמע מדבריו של קאנט שצוטטו לעיל, יכול אדם להתייחס באופן מכשירני גם אל עצמו, כלומר: להתייחס אל האנושיות שלו כאל אמצעי בלבד. במקרה זה לא קיים זולת אשר פעילותי מוכפפת לאינטרס שלו (לפחות לא באופן ישיר, בלתי-אמצעי), ובכל-זאת מתקיימת שליטה אדנותית שלי על עצמי. הדוגמאות שקאנט מציג בהקשר זה הן ההתאבדות והטלת המום בעצמי[27]. אולם, יש לומר שההתנכרות העצמית, הבאה לידי ביטוי ביחס המכשירני של האדם אל עצמו, חורגת הרבה מעבר לדוגמאות קיצוניות אלה[28]. לסיכום: התביעה הסוציאליסטית לחירות אינה דורשת את ביטולה של כל שליטה, אלא את ביטול השליטה האדנותית (כפי שהוסברה לעיל). היא אף מכירה בכך שביטול השלטון הוא לעולם ביטול חלקי, שכן יש לבטל, בכל שלב היסטורי, רק את חלקו העודף, ולהשאיר על-כנו את חלקו ההכרחי. השאלה היכן עובר, בכל חברה ותקופה, הגבול שבין הכרח ועודף בשלטון, היא שאלה היסטורית-ספציפית, שיש להכריע בה בכל פעם על פי הסיטואציה הקונקרטית.

כאמור, התביעה לביטולה של השליטה האדנותית אינה, כשלעצמה, מאפיין ייחודי של הסוציאליזם, ואינה מבחינה את ההגות הסוציאליסטית ממכלול "פרוייקט הנאורות" (אשר לו שייכת גם הפילוסופיה הבורגנית). ייחודו של הסוציאליזם (ובפרט, של הסוציאליזם הרדיקאלי) הוא בעמידה על-כך כי השליטה האדנותית, בחברת ימינו, קשורה קשר הדוק באופן הייצור הקפיטאליסטי, ועל-כן אי אפשר לבטלה מבלי שיבוטל אופן ייצור זה. אין הכוונה ב"ביטול" לנסיגה אל אופן-ייצור טרום-תעשייתי וטרום-קפיטאליסטי, אלא לביטול דיאלקטי, בבחינת "Aufhebung", של הקפיטאליזם – השגבתה של החברה האנושית אל אופן-ייצור מתקדם יותר, ואל יחסים חברתיים נאורים יותר. הקשר שבין הקפיטאליזם והשליטה האדנותית משתקף בקאטגוריות של הניצול, הניכור ויחסי הסחורות: אופן הייצור הקפיטאליסטי מושתת על ניצול האדם בידי זולתו. ככזה, הוא משמר את הניצול, ואת ניכורו של האדם מפעילות חייו, ממהותו כבריה חופשית ומאחיו בני-האדם. ביטולם (או למצער: צמצומם באופן איכותי) של הניצול והניכור מחייב, איפוא, את ביטול אופן-הייצור הקפיטאליסטי, וליתר דיוק: את ביטולם של

---

[24] **בובר מרדכי מרטין, נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תשי"ז), עמ' 50.

[25] **בובר מרדכי מרטין, *"בין חברה למדינה"***, בתוך: **בובר מ. מ., פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1965), עמ' 411.

[26] לדמיון הנזכר לעיל שבין קאנט, מארקס ובובר, עיין גם עמ' 214-215 להלן. למושגים "עודף פוליטי" ו"גודש המדינה" עיין גם עמ' 221-223 להלן. לעניין הדמיון וההבדל שבין מושג ה"דיכוי העודף" אצל מרקוזה ומושגי ה"עודף הפוליטי" ו"גודש המדינה" אצל בובר, ראה עמ' 258-261 להלן.

[27] **קאנט, הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות**, עמ' 95-96.

[28] במושג ה"ניכור", שהוא מושג יסודי בסוציאליזם המודרני, אעסוק בהמשך פרק זה (עמוד 26 ואילך) וכן, באופן רחב יותר, במהלך המחקר כולו.

ייצור-הסחורות ויחסי-הסחורות, העומדים בתשתיתה של החברה המודרנית. נסביר את הטענות הללו:

המאפיין המובהק והבולט ביותר של הניצול בחברה הבורגנית, הלא הוא גריפת הערך העודף שמייצרת עבודת השכיר בידי נותן העבודה. הערך העודף (או עודף הערך), בהגדרתו הכללית ביותר, הוא הפער שבין ערכו של המוצר לבין סך כל הערך של המשאבים שהושקעו ביצורו (מכונות, חומרי גלם, עבודת אדם וכו'). נדגיש כי הכוונה כאן לערכו של המוצר כסחורה, כלומר: לערך החליפין שלו (זה מסתבר מן העובדה שהערך העודף הוא נתון שאפשר לחשבו באופן כמותי). בספרו "הקאפיטאל" מראה מארקס, כי ערך החליפין של כל תוצר-עבודה שקול לכמות הכללית של העבודה שהושקעה בייצורו[29]. ברם, כשמדובר בתהליך הייצור, המלים "מוצר" ו"משאב" מצביעות בדרך-כלל על מיקום יחסי: הברזל שהוצא מן המכרה הוא מוצר ביחס לעבודת הכריה, אך הוא משאב (חומר-גלם) בתעשיית ייצור התנורים, למשל. תנור האפיה הוא מוצרה של תעשיית התנורים, אך הוא משאב (מכונה) המשמש לאפיית הלחם וכן הלאה. כל מוצר "מבליע" בתוכו לא רק את העבודה שהושקעה בייצורו הישיר (כלומר, בדוגמא של אפיית הלחם: העבודה שהתבצעה במאפייה), אלא גם את חלקו היחסי בעבודה שהושקעה ביצור המשאבים (אם, למשל, אופה תנור האפיה 100,000 כיכרות לחם בטרם יתבלה, הרי ערכה הסחורתי של כל כיכר מכיל, בין השאר, אלפית האחוז מערכו של התנור, כלומר: אלפית האחוז מן העבודה שהושקעה בתנור, בבחינת מוצר). ברור, שבאופן זה לא יכול להווצר כלל עודף ערך: אם סך כל העבודה שהושקעה בכיכר הלחם שקול, במונחים כספיים, לחמישה שקלים, הרי גם ערך-החליפין של הכיכר שקול לחמישה שקלים, כלומר: ניתן להחליפה במוצר אחר (נניח: קילו תפוחים) שהושקעה בו כמות זהה של עבודה (ועל כן מחירו זהה). כך, בחילופי הסחורות, מוחלפים ערכי-שימוש זה בזה, בעוד ערך החליפין נותר אחד וזהה לעצמו. ברם, תמונה זו משתנה אם תופסים גם את כוח-העבודה של הייצרן כסחורה בשוק-החליפין[30]. כוח העבודה אף הוא תוצר – הוא "מיוצר" על-ידי גידולו של הפועל, הזנתו, אספקת צרכיו הבסיסיים, וכן, אם מדובר בעבודה משוכללת: חינוכו, אימונו והכשרתו. ככל תוצר אחר, שקול ערכו של כוח העבודה של הפועל לכמות העבודה שהושקעה בייצורו. אולם, כוח עבודה זה, כאשר נעשה בו שימוש בשילוב עם המכונות, חומרי הגלם וכו', יכול לייצר יותר מכפי שהושקע בו. כלשונו של מארקס: "[...] **העבודה-לשעבר, זו הגלומה בכוח-העבודה, והעבודה החיה, שיש בכוח-העבודה לעשותה – היינו, ההוצאות להחזקתו יום-יום מזה, והשקעתו יום-יום מזה – שני שיעורים שונים הם.**"[31]

במלים פשוטות: אם אמצעי המחיה הנחוצים על-מנת לקיים את כוח עבודתו של הפועל במשך יום דורשים, לשם ייצורם, ארבע שעות עבודה, הרי כל שעת עבודה נוספת שהשקיע הפועל **מעבר** לשעת עבודתו הרביעית יוצרת עודף ערך בתוצר העבודה. אם להציג את הדברים מנקודת ראותו של בעל המאפייה: לאחר שהחזיר, מהמחיר שקיבל בעבור כיכרות-הלחם, את מחירם של חומרי הגלם, המכונות, הדלק וכדומה, **וכן את מחיר עבודתם של פועליו**, נותר בידיו עודף הערך שייצרו הפועלים מעבר למה שעלתה לו עבודתם. כך גורף בעל המפעל את הערך העודף שייצרו פועליו.

[29] **מארקס קארל, __הקאפיטאל, ספר ראשון__**, (תרגום: צבי ווִיסלבסקי, יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1947), עמ' 30 ואילך.
[30] **שם**, עמ' 135 ואילך.
[31] **שם**, עמ' 155-156.

במשפט האחרון הצגתי את מושג הערך העודף ואת גריפת הערך העודף, כפי שמציגם מארקס ב"קאפיטאל", במסגרת הדיון באופן-הייצור הקפיטאליסטי. ברם, יש להדגיש כי ייצורו של ערך עודף אינו תופעה מיוחדת של העידן הקפיטאליסטי. המצב שבו בני-אדם מייצרים, בכוח עבודתם, יותר מסך התוצרת הנחוצה כדי לקיים את כוח עבודתם – מצב זה הוא בגדר מציאות טרנס-היסטורית, והוא התקיים מאז שחר הציוויליזציה (ביסודו מונחת, מן הסתם, רמה מינימאלית כלשהיא של רציונאליזציה בתהליך חילוף החומרים עם הטבע: דרגה מסויימת של חלוקת עבודה חברתית, של שימוש בכלים, של פעילות מודעת ולא אינסטינקטיבית-גרידא על הטבע). אשר **לגריפת** הערך העודף, הרי גם המצב שבו מנכס אדם לעצמו את ערכה העודף (במונחים כמותיים) של עבודת זולתו, גם הוא אינו מאפיין רק את שוק-הסחורות הקפיטאליסטי. הצמית איש ימי-הביניים עיבד את חלקת שדהו והתקיים מתנובתה. אולם, מספר ימים בחודש עבד הצמית באחוזתו של האציל, והתוצרת של עבודה זו היתה רכושו של אדונו. נוכל לומר שתנובת השדה של הצמית קיימה את כוח עבודתו, וכוח עבודה זה, בפעולת גומלין, ייצר את תנובת השדה. ברם, התוצרת שהופקה משדהו של האציל לא הושקעה בחידוש כוח עבודתו של הצמית (שכן היא נשארה ברשות האדון), ועל-כן היתה בבחינת ערך עודף של עבודת הצמית, שנגרף על-ידי בעל האחוזה. גם במשטר כלכלי של עבדות גרף האדון את הערך העודף של עבודת העבד: חלק מסויים מתוצר העבודה הכרח היה להשקיע בייצורו מחדש של כוח העבודה, כלומר: בסיפוק צרכיו המינימאליים של העבד. האדון נהנה רק מן היתרה – מן הערך העודף שאותו ניכס לעצמו.

ובכן, אם נגדיר "ניצול" כ"**גריפת הערך העודף של עבודת אדם על-ידי זולתו**", נוכל לומר גם על הניצול שהוא תופעה טראנס-היסטורית: הוא קיים בכל חברה שבה העובד אינו מוכר כבעלים של מלוא תוצר עבודתו (תנאי זה הוא תנאי מספיק לניצול. כפי שאראה בהמשך, ייתכן כי אין הוא תנאי הכרחי: ייתכן שיש טעם לדבר על ניצול, לפחות במובן מסויים, גם במצב היפותטי שבו העובד הוא אכן הבעלים של כל פרי עבודתו[32]). החברה הקפיטאליסטית שונה מן החברות ההיסטוריות שקדמו לה בכך שבמסגרתה מתקיים הניצול תוך כדי חילופי סחורות בין סובייקטים חופשיים באופן פורמאלי. הפועל אינו רכושו של בעל-המפעל. הוא אדם חופשי המוכר את סחורתו – את כוח עבודתו – לאדם אחר. כוח עבודתו של הפועל – ולא הפועל עצמו – הופך לרכושו של בעל-המפעל כל עוד הוא מצוי ביחסי עובד-מעביד עם פועלו. הבדל זה, שבין הפועל השכיר לבין העבד והצמית, אינו פורמאלי-גרידא, והוא משפיע על אופי ניצולו של הפועל. השפעה זו היא דיאלקטית במהותה: מעמדו של הפועל כסובייקט חופשי מגדיל את חירותו מצד אחד, ופותח, מצד שני, אפשרויות חדשות ונרחבות לניצול. הטענה, כי אין הבדל של ממש בין העבד לבין הפועל השכיר – טענה שמארקס נגרר אליה לא פעם בשטף הרטורי שלו[33] – היא מוגזמת, ואף אם אין היא בגדר הגזמה חמורה מדי ביחס למציאות הכלכלית של המאה התשע-עשרה, הרי בימינו מן ההכרח לתקנה ולסייגה. יחד-עם-זאת, כל הבדל שנוכל להצביע עליו, בין מעמדו של הפועל המודרני למעמדם של העובדים בתקופות קודמות, אין בו כדי לבטל את הדמיון הבסיסי ביניהם: הערך-

---

[32] ראה להלן, עמ' 26 ואילך, עמ' 35 ואילך.

[33] ראה למשל: "**גם בשינוי-שם - בך הדברים אמורים!** [...] **אל תקרא: סחר-עבדים - קרא: שוק העבודה וגו'**" [**מארקס, הקאפיטאל, ספר ראשון**, עמ' 215]. וראה גם: **שם**, עמ' 213 בהערה, וכן: **שם**, עמ' 591, ובמקומות רבים נוספים בחיבוריו של מארקס.

העודף שמייצרת עבודתם נגרף על-ידי זולתם. ביטולו של מצב זה (או, כאמור, צמצומו באופן איכותי) הוא אחת מן התביעות היסודיות של הסוציאליזם, אחד מן המאפיינים המהותיים של "חברת-העתיד" הסוציאליסטית.

על-פי ההשקפה הסוציאליסטית (ודומה שכאן יכולים אנו לדבר על סוציאליזם במובנו הרחב ביותר: קשה להעלות על הדעת הוגה-דעות שאינו מסכים לטענה הבאה), המצב שבו מחולקת החברה ליצרנים-ישירים המוכרים את כוח עבודתם כסחורה, ובעלי-הון הגורפים את הערך-העודף מעבודתם של הראשונים, מצב זה אינו כורח (מעין "חוק טבע") של החברה האנושית, אלא תולדה של תהליך היסטורי – תהליך הפרדתם של היצרנים-בפועל מאמצעֵי הייצור שלהם (זולת כוח עבודתם), וכתוצאה מכך גם מתוצר עבודתם. תהליך זה, יש לו נקודת התחלה בזמן, אותה יש לחפש לאו דווקא באיזו תקופת קדומים של שחר-הציוויליזציה, אלא בעבר הקרוב יחסית: בשלביו הראשונים של מאבק הבורגנות העולה בחברה הפיאודלית. אולם התהליך גם שב ובורא עצמו בכל פעם מחדש במסגרת אופן-הייצור הקפיטאליסטי. כך כותב מארקס ב"קאפיטאל":

> "**יחס ההון - הנחה קודמת לו, שתהא** הפרדה בין הפועלים ובין הקניין בתנאי הגשמת-העבודה. **משהספיק הייצור-הקאפיטאליסטי לעמוד על רגליו-הוא, לא בלבד שהוא** מקיים **הפרדה זו, אלא הוא גם** חוזר-ומייצרה בקנה-מידה גדל והולך. **נמצאנו למדים: תהליך זה,** המביא לעולם **את יחס-ההון, מן ההכרח שהוא יהיה** תהליך-הפרדה, המפריד בין הפועל ובין הקניין בתנאי עבודתו - **תהליך,** ההופך **את אמצעי המחיה והייצור של החברה** להון, **מכאן, ואת היצרנים הישירים** לפועלים שכירים, **מכאן. הרי שזה המתקרא** הצבר ראשוני **שוב אינו אלא** תהליך-ההפרדה ההיסטורי, **המפריד** בין יצרנים ובין אמצעי-ייצור."[34]

מארקס מציג בפרק ה 24 של "הקאפיטאל" (ספר ראשון) ניתוח היסטורי של תהליך נישול האיכרים העצמאיים באנגליה מעל אדמתם[35] (כזכור, כבר תומס מורוס, שבתקופתו התחולל תהליך זה, הצביע עליו במשלו אודות הכבשים שהפכו באנגליה לאוכלות-אדם). תהליך זה, שבו נושלו היצרנים מבעלותם על אמצעי-הייצור הראשון במעלה בחברה חקלאית – כלומר, האדמה – הוליד באנגליה את הנהירה אל הערים, את העוני המוחלט (בבחינת חוסר-כל), את מעמד-השכירים, את הפרולטאריון. על-פי מארקס, מהוות תולדותיה של אנגליה בעת החדשה דוגמא מובהקת לאופן צבירתו של ההון הראשוני המאפשר את הפרדת היצרנים-הישירים מאמצעי הייצור. הוגים סוציאליסטים אחרים הציגו תיאורים שונים אודות מקורותיה ההיסטוריים של החברה המודרנית (קרופוטקין, למשל, הדגיש את דיכויין של העדות והקהילות העצמאיות, בכפר ובעיר, בכוח הזרוע של המדינה הריכוזית[36]). ברם, המשותף לכל התיאורים הללו הוא הצגתה של האלימות הבוטה – הנישול בכוח הזרוע – כתנאי הראשוני להתפתחות אופי-הייצור

---

[34] **שם,** עמ' 590 (ההדגשות במקור).

[35] **שם,** עמ' 589 ואילך.

[36] See, e.g., **Kropotkin Peter,** ***"The State: Its Historical Role"***, in: **Kropotkin P., Selected Writings on Anarchism and Revolution**, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), pp. 210 ff.

הקפיטאליסטי, והחברה המודרנית בכללותה[37]. נוכל לומר, כי מטעמן של כל (או רוב) האסכולות החשובות בסוציאליזם של המאה התשע-עשרה מוטחת ביקורת דומה באידאולוגיה הבורגנית ובפראקסיס הקפיטאליסטי: החברה הבורגנית לא נולדה, כפי שהיא מדמה לעצמה באורח אידאולוגי, מתוך הכרה בזכויות הבלתי-ניתנות-להפקעה של בני האדם, אלא מתוך נישולם של הרבים בידי המעטים. הקפיטאליזם לא נבע מזכות הקניין, אלא מההשתלטות בכוח על קניינם של האיכרים העצמאיים, קנייני-העדה ואדמות-הכנסיה. לא ערכי השוויון והחירות, אלא האלימות וכוח-הזרוע יצרו את התשתית להתהוות החברה הבורגנית[38]. וכמו בשעת לידתה, כן גם בקיומה האקטואלי, אין החברה הזאת מגשימה את ערכי החירות והשוויון, אלא את ניצולו של אדם ביד זולתו.

ביטולו של ניצול זה הוא מאפיין מהותי של "חברת-העתיד" הסוציאליסטית, על-פי כל השיטות הסוציאליסטיות החשובות של המאה התשע-עשרה. ראינו, כי הניצול, כלומר גריפת הערך העודף, מושתת על הפרדתו של היצרן הישיר מאמצעי-הייצור. מכאן שביטול הניצול מניח את ביטולה של הפרדה זו, או, במלים מפורשות: את ביטול הבעלות הפרטית על אמצעי-הייצור (והבעלות הפרטית על התוצרים הנגזרת ממנה). מתוך שפע החיבורים והמסמכים המציגים טענות ממין זה ראוי אולי לצטט כאן את אחד הטקסטים הפחות פילוסופיים, אך היותר מפורסמים של תנועת-הפועלים – את המצע שהתקבל בועידת האיחוד של האייזנאכים והלאסאליאניים בגותהא, במאי 1875, המצע המוכר בשם "תכנית גותהא".

" I) 1. העבודה היא מקור כל העושר וכל התרבות, ולפי שעבודה מועילה תתכן רק בחברה וע"י החברה, הרי שפרי העבודה הבלתי-מקוצץ שייך, בזכות שוה, לכל חברי-החברה.

2. בחברה של ימינו - אמצעי העבודה הם מונופולין של מעמד הקאפיטאליסטים. תלותו של מעמד-הפועלים, הנובעת מכך, היא סיבת הדלות והשעבוד לכל צורותיהם.

3. שיחרור העבודה תובע את העלאת אמצעי-העבודה לבדי רכוש-משותף של החברה ואת ההסדרה השיתופית של כל העבודה תוך חלוקה צודקת של פרי העבודה.

[...]

II) בצאתה מעקרונות אלה, שואפת מפלגת הפועלים הגרמנית להגיע בכל האמצעים החוקיים אל המדינה החופשית ואל החברה הסוציאליסטית; ואל ביטול הניצול בכל צורה שהיא; **אל סילוקו של כל אי-שויון סוציאלי ופוליטי."**[39]

כידוע, מתח קארל מארקס, ממקום שבתו בלונדון, ביקורת חריפה על מצע גותהא (ביקורת זו היא אחד מהמקומות הספורים בהם מציג מארקס תיאור – אם גם תמציתי ביותר – של חברת העתיד החופשית). דומה כי אפשר להעמיד את ביקורתו של מארקס – או לפחות את החלק העקרוני-פילוסופי שלה – על הטענה הבאה: תכנית גותהא אינה מציגה שחרור רדיקאלי של האנושות; היא

---

[37] האלימות והנישול העומדים בבסיס הציווילזציה המודרנית (בבחינת גורמים אשר יצרו את הצבר ההון הראשוני ואיפשרו את התהוות אופן הייצור הקפיטאליסטי) ניכרים גם בתופעות כסחר העבדים האפריקאים, שוד אוצרות הזהב מממלכות האינדיאנים בדרום אמריקה וכן הלאה.

[38] ראה: **מארקס, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>**, עמ' 629-630.

[39] **מארקס, <u>ביקורת תוכנית גותהא</u>**, עמ' 234 (ההגדשות שלי – י.ג.).

מבטלת (באופן תיאורטי) את חלוקת החברה ליצרנים-ישירים (פרולטאריון) ולגורפי-ערך-עודף (בעלי הון), אך אין היא מבטלת את עצם היחסים הסחורתיים, את עצם קיומו של האדם כיצרן-סחורות. אין היא נוגעת בשורש **הניכור** שבקיום האנושי, ולכן, בחשבון אחרון, גם אין בכוחה לבטל את **הניצול**, ומכל מקום אין היא מגעת עד **"ביטול הניצול בכל צורה שהיא"**.

את הניכור, המאפיין את מצבו של האדם בחברה הקפיטאליסטית, ניתח מארקס בפרק הרביעי של "כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים" שלו – הפרק שכותרתו "העבודה המנוכרת"[40]. חיבור חשוב זה הוא בגדר טיוטה שלא פורסמה בחייו של מארקס, ולא זכתה מעולם לעריכה סופית. בחיבוריו המאוחרים יותר, מצטמצם מאוד השימוש של מארקס במושג "ניכור" (אין זאת שהמושג נעלם כליל. הוא מופיע מספר פעמים ב"קאפיטאל"[41], ואף יותר מכך בטיוטות שכתב מארקס בשנים 1858-1857, ושפורסמו שנים רבות לאחר מותו תחת הכינוי "Grundrisse"[42]). ברם, אף כי מארקס המאוחר אינו מרבה להשתמש במושג "ניכור" (הטעון משמעויות פילוסופיות בכלל והגליאניות בפרט), נותר בעינו הניתוח שלו אודות העבודה בחברה הבורגנית – ניתוח המציגה **כעבודה מנוכרת**. יתר-על-כן, הדיונים של מארקס אודות החברה החופשית (כמו, למשל, ב"ביקורת תכנית גותהא" שאתיחס אליה בהמשך) מתארים אותה כחברה שבה בוטל הניכור, דבר הכרוך ללא הפרד בביטולם של יחסי הסחורות. מכאן, שדבריו של מארקס, בחיבוריו המאוחרים, אינם סותרים אלא משלימים את הדיון הפילוסופי, המוצג ב"כתבי היד הכלכליים-פילוסופיים", אודות המושג "ניכור". במובן מסויים מהווים "כתבי היד" תשתית פילוסופית לחקירותיו של מארקס המאוחר בתחומי ההיסטוריה, הפוליטיקה, הכלכלה והחברה[43]. בדברי הבאים אדון, איפוא, במושג "ניכור" כפי שהוא מופיע במפורש ב"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים", וכפי שהוא משתמע מכתבים אחרים שאותם חיבר מארקס. אדגיש, כי לא אעסוק במושג סבוך ורב-פנים זה אלא במידה הדרושה לענייננו; היינו: הבהרת הטענה כי ביטול הניכור (או צמצומו באורח איכותי) הוא תנאי הכרחי לכינונה של חברה חופשית, וכי ביטול זה פירושו ביטול היחסים הסחורתיים. בהמשך אראה (בעיקר בהסתמך על קרופוטקין) כי גם הוגים וזרמים רדיקאליים לא מארקסיסטים שותפים לעמדה זו, אף אם נעדר מדבריהם הניתוח התיאורטי המקיף של הבעיה, המצוי בכתבי מארקס.

בפרק "העבודה המנוכרת" ב"כתבי-היד" מבחין מארקס בארבעה היבטים של תופעת הניכור: (א) ניכורו של הפועל מתוצר עבודתו; (ב) ניכורו מתהליך עבודתו; (ג) ניכורו מ"מין-האדם" או

---

[40] ***מארקס קארל, "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 118 ואילך.

[41] ראה למשל: **מארקס, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>**, עמ' 469. כאן, בפיסקה קצרה, נמצאים כל היסודות החשובים של הדיון במושג ה"ניכור", כפי שהוצגו בהרחבה בפרק הרביעי של "כתבי היד הכלכליים-פילוסופיים". עובדה זו עלולה להעלם מעינו של קורא העברית, שכן מתרגם ה"קאפיטאל" לא השתמש בשרש נ.כ.ר. ותרגם entfremdet (alienated) כ"**נהפכה לזרים**", ו fremder Produkt (a product alien to him) כ"**תוצרת זרים**". אין זה המקום לעמוד על ההבדלים הלשוניים הדקים שבין "זר" ל"נוכרי", אך חשוב לראות כי מארקס משתמש כאן במלים אותן אנו מתרגמים בדרך-כלל כ"התנכרה" ו"מנוכר" (בהתאמה).

[42] See, e.g., **Marx Karl, <u>Grundrisse</u>**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1993), pp. 162, 452-453.

[43] לעניין מקומה המרכזי של תפיסת ה"ניכור" במכלול הגותו של מארקס (ולא רק בכתביו של מארקס ה"מוקדם"), ראה למשל:

Bloch Ernst, <u>The Principle of Hope, vol. III</u>, Basil Blackwell (Oxford, 1986), pp. 1358-1359.

וכן, בהקדמה של דיויד מקלילן (David McLellan), למבחר הקטעים מן "הגרונדריסה" שבעריכתו:

Marx Karl, <u>The Grundrisse</u>, (ed.: David McLellan), Harper and Row (NY, 1971), pp. 12-14.

ממהותו כ"יצור בן-מינו" – שני ניסוחים מעורפלים משהו, שדומה כי יש להבינם כניכורו של הפועל ממהותו האנושית כיצור בן-חורין; (ד) ניכורו של האדם מן האדם זולתו. נסביר היבטים אלה כסדרם:

(א) **ניכורו של הפועל מתוצר-עבודתו** בא לידי ביטוי בעובדה הפשוטה שבמסגרת אופן-הייצור הקפיטאליסטי תוצר זה אינו שייך לו. בעבודה – בפעילות המודעת על הטבע – משקיע האדם את מרצו, את תבונתו, את כוחו, את פעילות חייו. בדרך זו הוא מנכס לעצמו את הטבע ה"גולמי", או, כלשונו של מארקס, "רוכש את העולם"[44]. ברם, בתנאיה של הכלכלה הקפיטאליסטית, המוצר שבו הושקעה עבודתו של הפועל אינו שייך ליוצרו. "**המושא (האובייקט), שנוצר על-ידי העבודה, מוצרה, מופיע ומתגלה** כמהות זרה, **ככוח** בלתי-תלוי ביוצרו"[45]. כך, תחת שיהא "רכישת העולם", הופך עיבוד הטבע לאיבודו: המוצר ה"כולא בתוכו" את פעילות-חייו של הפועל אינו שייך לו אלא למעבידו. נדגיש, כי תאור זה נכון לא רק ביחס לתנאי הייצור של המאה התשע-עשרה (שבהם נמצא הפועל המייצר על-סף רעב וחוסר-כל) – הוא עומד בעינו, באופן עקרוני, גם בתנאי המאה העשרים (בארצות המערב) שבהם נהנה הפועל מרווחה חומרית מסויימת: השפע שהוא זוכה לו עדיין הינו מעט מזעיר ביחס לשפע שהוא מייצר עבור מעסיקו.

(ב) "**כיצד ייתכן שיעמוד הפועל כנוכרי מול תוצר עבודתו**", שואל מארקס בבואו לדון בהיבט **הניכור מתהליך העבודה**, "**אלולא ניכר את עצמו במעשה הייצור גופא? המוצר אינו אלא סך-הכל של הפעילות, של הייצור. אם המוצר הוא הניכור, הרי שהייצור עצמו חייב להיות ההתנכרות הפעילה, ניכורה של הפעילות, פעילות ההתנכרות עצמה**"[46]. הפועל השכיר אינו ברשות עצמו בשעת עבודתו. אין הוא מגשים את עצמו באמצעותה. אין הוא מספק את צרכיו האנושיים בעבודה עצמה, אלא זו משמשת רק אמצעי לסיפוק הצרכים שמחוץ לה (כלומר: אמצעי להשגת השכר שיאפשר לפועל לרכוש מוצרים נחוצים לשם קיומו ורווחתו). העבודה של הפועל נתפסת כחיצונית לו, משום "**שאין היא שלו אלא של זולתו, שאין הוא שייך בה לעצמו, אלא למישהו אחר**"[47]. כוח-העבודה עצמו הופך לסחורה שהפועל מוכר למעבידו. על-פי תנאי המכירה (כלומר: על-פי חוזה ההעסקה) הופך כוח-עבודתו של הפועל לרכושו של המעביד למשך 8, 10 או 12 שעות בכל יום. אלא, שלא כמו קניינים אחרים, כוח-העבודה אינו ניתן להפרדה מן העובד עצמו, וכך, למשך אותן שעות בהן שייך כוח-עבודתו לאחר, נמצא גם הפועל עצמו בחזקתו של אחר זה. כך מתאר זאת מארקס בחיבורו "עבודה שכירה והון":

> **"כוח-העבודה הוא, איפוא, מין-סחורה, אשר בעליה, העובד השכיר, מוכרה לבעל-ההון. משום מה הוא מוכרה? כדי לחיות.**
>
> **אבל פעילותו של כוח-העבודה, היינו העבודה, היא פעילות-חייו של העובד עצמו, היא הגילוי של חייו שלו. ואת** פעילות-חייו **זו הוא מוכר לזולתו כדי להבטיח לעצמו את** אמצעי-המחיה **הדרושים לו. משמע, פעילות-חייו אינה בשבילו אלא אמצעי שיוכל להתקיים. הוא עובד כדי שיוכל לחיות. הוא עצמו אינו מעלה את עבודתו בחשבון**

[44] **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"*,** עמ' 119.
[45] **שם,** שם (ההדגשות במקור).
[46] **שם,** עמ' 121.
[47] **שם,** עמ' 122.

> **חייו, אדרבא, היא קרבן חייו. סחורה היא, שהוא מוכרה לזר. ולכן, תוצר פעילותו אינה גם תכלית פעילותו. בשביל עצמו מייצר הוא לא את המשי שהוא אורג, לא את הזהב שהוא כורה מן המכרה בהרים, לא את הארמון שהוא בונה. הדבר שהוא מייצר לעצמו הוא** שכר-העבודה; **והמשי, הזהב, הארמון, נהפכים בשבילו לכמות מסויימת של אמצעי-מחיה, אולי לחולצת-כותנה, למטבע-נחושת, ולדירה במרתף. והפועל אשר במשך שתים-עשרה שעות הוא אורג, טווה, קודח, חורט, בונה, גורף, מכתת-אבנים, מכתף וכו' – כלום שתים-עשרה שעות אלו של אריגה, טוויה, קדיחה, חריטה, בניה, גריפה, כיתות נחשבות בשבילו כגילוי-חייו, כחיים? להיפך. החיים מתחילים בשבילו רק משעה שפוסקת פעילותו זו, רק ליד השולחן, על ספסל בפונדק, במיטה. ואילו לשתים-עשרה שעות-העבודה אין בעיניו שום טעם בתורת אריגה, טוויה, קדיחה וכו', אלא בתורת** השתכרות **המביאתו אל השולחן, אל ספסל הפונדק, אל המיטה"**[48]

גם כאן, כמו בדיון אודות ההיבט הקודם של הניכור, יש להעיר, כי הדברים עומדים בתוקפם העקרוני גם כאשר העבודה עצמה שוב אינה כה מפרכת, מונוטונית ומשעממת, וגמולה אינו זעום כל-כך. לא רק האורג, הטווה והבנאי, גם המהנדס, מתכנת המחשבים ושחקן-הכדורגל מוכרים את כוח-עבודתם לזולתם. יתר-על-כן, לפחות מבחינה אחת – הבחינה האובייקטיבית – הניכור נשאר בעינו גם כשהעבודה נתפסת על ידי-הפועל, באופן סובייקטיבי, כהגשמת מהותו ולא ככורח הנכפה עליו. אדם שלמד לראות עצמו כ"מכשיר הִשְׂתַּכְּרוּת", ימצא בעבודה המנוכרת את הגשמת אישיותו (בתנאי שהשכר גבוה), אבל זאת בדיוק משום שאישיותו עצמה נתפסת על-ידו באופן מנוכר.

(ג) הדברים האחרונים קשורים כבר בהיבט השלישי שמבחין מארקס בתופעת הניכור – **התנכרות האדם ממהותו כ"יצור בן מינו" (Gattungswesen, Species-Being)**. **"האדם הוא יצור-בן-מינו"**, אומר מארקס, **"לא רק מחמת שהוא הופך את המין לאובייקט שלו, הלכה-למעשה – הן את מינו שלו והן את מינם של החפצים האחרים, אלא [...] גם [...] מחמת שהוא מתייחס אל עצמו כאל יצור** אוניברסאלי, **ולכן כאל יצור חופשי"**[49]. כלומר, היות האדם יצור בן-מינו פירושו שהוא יצור הקובע את מהותו (או את מינו: את המאפיינים של יישותו) – ההופך את מהותו שלו (כמו גם את מהותם של חפצים ויצורים אחרים) לאוביקט של הכרתו ופעולתו המעצבת. דבר זה כרוך בכך שהאדם תופס את עצמו כיצור אוניברסאלי. האוניברסאליזם של האדם פירושו, קודם-כל, שהוא מייצר וצורך את צרכי קיומו באופן אוניברסאלי[50]. שלא כמו החיה – אין האדם מקובע אל אופן-חיים אחד. תודעתו ורצונו הופכים את אופן החיים שלו למושא של פעולתו, ופעולתו משנה תדיר את אופני חייו. פעילות-חייו של האדם היא מודעת ולא אינסטינקטיבית-גרידא, ובשל כך היא חופשית. אף שפעילות זו היא בראשיתה הענות לצרכים הפיסיים, הרי שאין היא משועבדת כל-כולה לצרכים הללו. מראשיתה יש בפעילות האנושית יסוד של חופש – מעצם היותה פעילות

---

[48] **מארקס קארל, *"עבודה שכירה והון"***, (תרגום: מ. אטינגר), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 45-46 (ההדגשות במקור). כאן, כמו במקומות אחרים, רואים אנו, כי אף שהמושג "ניכור" כלל אינו מוזכר בטקסט, הדיון בכללותו דומה מאוד לדבריו של מארקס בפרק "העבודה המנוכרת" ב"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים".

[49] **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 123.

[50] **שם**, שם.

מודעת. פעילות זו מתגלה כמימוש פוזיטיבי של מהות האדם, כחירותו **השלמה**, כאשר היא חורגת מסיפוק הצרכים הפיסיים ונעשית פעילות שתכליתה בה-עצמה; כאשר היא הופכת (אם אפשר לומר כך) מייצור ליצירה:

> **"החיה ופעילות החיים שלה, חד הם. אין היא נבדלת מהם. היא זהה עם פעילות החיים שלה. האדם עושה את פעילות חיו עצמה למושא של רצונו ושל תודעתו. יש לו פעילות חיים מודעת. אין היא היקבעות שעמה הוא מזוהה באורח בלתי-אמצעי. פעילות החיים המודעת מאבחנת את האדם מפעילות החיים של החיה. רק בתורת-שכזה האדם הוא יצור בן-מינו. לשון אחר: הוא יצור בעל הכרה, דהיינו, חייו עצמם הם מושא בשבילו רק משום שהוא יצור בן-מינו. רק מסיבה זו פעילותו היא פעילות חופשית.**
>
> **"[...] יצירתו המעשית של עולם מושאי, עיבודו של הטבע הלא-אורגאני, הוא מימושו של האדם כיצור בן-מינו בעל הכרה, דהיינו כיצור המתייחס אל מינו כאל מהותו [...]. אמת שגם החיות יוצרות. הן בונות קינים, מקומות-מגורים, כמו הדבורה, הביבר והנמלה. אולם החיה יוצרת אך-ורק מה שהיא זקוקה לו באורח בלתי-אמצעי בשביל עצמה או בשביל ולדותיה ; היא יוצרת באורח חד-צדדי, ואלו האדם יוצר באורח אוניברסלי ; היא יוצרת אך-ורק תחת לחצם של צרכים פיזיים בלתי-אמצעיים, ואלו האדם יוצר אף כשהוא חופשי מצרכים פיזיים ויוצר באורח אמיתי אך-ורק תוך חירות מצרכים אלו ; החיה יוצרת את עצמה, ואלו האדם יוצר מחדש את הטבע כולו ; מוצרה של החיה שייך באורח בלתי-אמצעי לגופה שלה, ואלו האדם ניצב חופשי מול מוצרו. החיה צרה את עצמה לפי מידתו וצרכיו של המין שהיא שייכת אליו, ואלו האדם יודע ליצור לפי מידתו של כל מין ולהתאים בכל מקום את קנה-המידה הטבוע במושא ; לכן יכול האדם ליצור אף לפי חוקי היופי."**[51]

אולם, בתנאיה של העבודה המנוכרת, הופכת הפעילות המודעת על הטבע מביטוי מהותו של האדם לאמצעי-קיום גרידא. אין האדם עובד לשם היצירה, לשם הביטוי העצמי, לשם החצנת ישותו הפנימית אל העולם האובייקטיבי של "הטבע", אלא לשם השגת צרכי-הקיום ההכרחיים. ראינו קודם, כי תוצרה של הפעילות האנושית מתייצב אל מול הפועל כמהות זרה. כעת רואים אנו כי פעילות היצירה עצמה נתפסת, במציאות המנוכרת, לא כמטרה, אלא כאמצעי גרידא: תחת שישמש הקיום הפיזי של האדם מצע לפעילותו היוצרת, נעשית הפעילות היוצרת אמצעי לקיום הפיזי. **"התודעה שיש לו לאדם על טיבו האנושי מתגלגלת על-ידי הניכור לכך, שחייו בתור אדם הופכים לאמצעי לגביו.** [...] **העבודה המנוכרת הופכת איפוא** [...] **את** חיי האדם כיצור בן מינו [...] **למהות** זרה, לאמצעי לקיומו האינדיבידואלי. **היא מנכרת לאדם את גופו שלו, כמו גם את הטבע שמחוצה לו, כמו גם את מהותו הרוחנית, את מהותו** האנושית**"**[52].

(ד) **ניכורו של האדם מהאדם זולתו** קשור, אליבא דמארקס, בניכור האדם מתוצר עבודתו, מפעילות-חייו ומטיבו כיצור בן-מינו[53]. כאשר פעילותו היוצרת של האדם ותוצר פעילותו –

[51] **שם**, עמ' 124-125.
[52] **שם**, עמ' 125-126 (ההדגשות במקור).
[53] **שם**, עמ' 126.

ה״פרוייקציה״ של האדם על עולם האובייקטים – כאשר אלה מתייצבים מול האדם כעוצמה זרה, אין זאת אלא משום שאין הם שלו אלא של זולתו, של אדם זר לו: כוח-עבודתו של הפועל שייך למעסיקו, וכך גם פרי עבודתו. בדומה לאופן שבו הופכת פעילות האדם על הטבע מביטוי של מהותו לאמצעי קיום גרידא, כך הופכת האינטראקציה החברתית שלו (מהותו כ״זואון פוליטיקון״) לאמצעי קיום **ולמלחמת קיום.** יחסים אנושיים מלאים, עשירים ואותנטיים (יחסים שדוגמתם אפשר לראות, לפעמים, בקשרי אהבה, הורות ומשפחה) אינם אפשריים, בקנה-מידה רחב, כאשר כל אדם תופס את עצמו ואת זולתו כקונה או מוכר של כוח-עבודה או מוצרים. כאשר האדם מתייחס אל עצמו ואל הזולת בראש ובראשונה במושגים סחורתיים, הופך שוק-החליפין של הסחורות לאינטראקציה החברתית השלטת. שוק החליפין הזה הוא אנטגוניסטי מטבעו, גם אם האנטגוניזם מרוכך בכוחם של החוק, המשפט וכללי ה״מסחר ההוגן״. במקום אחר (בחיבור ״לשאלת היהודים״) ובהקשר שונה במקצת (בדיון על ״זכויות האדם״ בחברה הבורגנית), מתאר מארקס את אופיה של האינטראקציה החברתית המנוכרת:

> **״זכות הקניין היא [...] זכותו של האדם להינות מרכושו בהתאם לרצונו [...] באורח שרירותי, מבלי להזדקק לאנשים אחרים ולהתחשב בהם, ללא תלות בחברה, ולעשות בו ככל העולה על רוחו: זוהי זכות ההנאה האנוכית. חירות אינדיבידואלית זו, כיישום תועלתי זה עצמו, הם המהווים את בסיסה של החברה האזרחית. חירות זו היא הגורמת לכך שכל אדם יראה בזולתו לא את מימוש-עצמו אלא סייג לעצמו [...]**
>
> **״אף אחת ממה שקרוי זכויות האדם אינה מתעלה [...] מעל לאדם האנוכי, מעל לאדם כפי שהוא מצוי בחזקת איש החברה האזרחית, כשהוא מוגבל לתחום האינטרסים הפרטיים שלו ולתחום רצונו השרירותי הפרטי ומנותק על-ידי כך מן הכלל. לא זו בלבד שאין האדם מתגלה על-ידי זכויות האזרח בתור יצור בן-מינו: חיי האדם בתור יצור בן מינו, החברה, מתגלית כמסגרת שהיא חיצונית ליחידים, כסייג לאי-תלותם המקורית. הזיקה המקשרת את בני-האדם כאן הוא הכורח הטבעי, הצורך והעניין הפרטי, שמירת קניינים ואישיותם האנוכית״[54].**

ארבעת ההיבטים שמבחין מארקס בתופעת הניכור קשורים כולם, כפי שאפשר לראות, באופן הייצור וניכוס-התוצרים בחברה הבורגנית, כלומר: בקניין הפרטי וביחסי הסחורות[55]. היחסים החברתיים המושתתים על שוק-חליפין של סחורות, ואשר במסגרתם נתפסת גם עבודת-האדם כסחורה, הם המנכרים את האדם מתוצר-עבודתו, מתהליך-עבודתו, ממהותו כבריה חופשית ומבני-האדם שותפיו לחברה. יודגש, כי הניכור מקיף את כל בני-החברה: את הפועל כמו את הקפיטאליסט, את העובד השכיר כמו את מעבידו. כתב-היד של הפרק ״העבודה המנוכרת״ נקטע, למרבה הצער, במקום שבו עובר מארקס מניתוח ניכורו של הפועל אל הניכור של בעל-ההון. אולם, דומה שדי במה שנאמר בכדי להבין את המכלול: אף שהעמל, העוני והמצוקה הם בעיקר נחלתו

---

[54] **מארקס קארל, *״לשאלת היהודים״***, בתוך: **מארקס קארל, כתבי שחרות,** (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ׳ 52-53 (ההדגשות שלי – י.ג.).

[55] **״המיסחור הוא הפראקסיס של הניכור״** אומר מארקס ב״לשאלת היהודים״ ומסביר: ״[בהיות האדם] **נתון לשליטתו של הצורך האגואיסטי, הוא יכול לפעול באורח מעשי, ליצור מושאים מעשיים אך-ורק על-ידי כך שהוא מעמיד את מוצריו, כמו גם את פעילותו, תחת שליטתה של מהות זרה ומעניק להם את משמעותה של מהות זרה – הממון״** [**מארקס, *״לשאלת היהודים״***, עמ׳ 63].

של הפועל, הרי שהיחסים הסחורתיים – ומכאן תפיסת האדם את עצמו ואת זולתו בבחינת סחורה – חלים על בעל-ההון לא פחות (ואולי אף יותר) מאשר על שכירו. אף כי אופן השיעבוד של הפועל והקפיטאליסט אינם זהים, שניהם כאחד אינם חופשיים ממש; שניהם רתוקים, כביכול, אל המנגנון הכלכלי-חברתי של ייצור הסחורות. כלשונו של מארקס:

"**הייצור יוצר את האדם לא רק בתור** סחורה, סחורה **אנושית, את האדם בדמות** הסחורה; **הוא יוצר את האדם, בהתאם לקביעה זו, גם בתור יצור שאנושיותו ניטלה ממנו מבחינה רוחנית וגופנית גם יחד. – אי מוסריות, הפלת-ולדות, שיעבודם של הפועלים והקאפיטאליסטים. – תוצרו היא** סחורה בעלת תודעה עצמית **ובעלת** פעילות עצמית**... הסחורה** האנושית**...**"[56]

עד כאן עמדתי בקצרה על משמעותו של מושג ה"ניכור" בפילוסופיה של מארקס, ועל הקשר של מושג זה אל יחסי הסחורות. כעת יכולים אנו לחזור אל התביעה הסוציאליסטית לביטול הניצול בבחינת גריפת הערך העודף (תביעה המופיעה, למשל, ב"תכנית גותהא"), ולהסביר מדוע אין תביעה זו מספקת לדעת מארקס – מדוע אין די בה ליצירתה של חברה חופשית, לביטול הניכור ולכן גם לביטולו השלם של הניצול. בניתוח שלו אודות "תכנית גותהא" מראה מארקס כי תכנית זו, עם שהיא מבקשת לחולל טרנספורמאציה חברתית, שבוייה עדיין במושגי החברה הקיימת, ועל-כן מסתבכת בסתירות פנימיות. כך, למשל, ביטול המונופולין של הקפיטאליסטים על אמצעי הייצור, והפיכתם של אלה לרכוש משותף של כל בני החברה, אמורים, לכאורה, לפטור את הפועל מן ההכרח להעביר את עודף הערך שמייצרת עבודתו לידי בעל ההון (החולש על אמצעי הייצור), ובאופן זה להשאיר בידיו את "פרי העבודה הבלתי מקוצץ". ברם, מעיר מארקס, אנשים שאינם עובדים (כלומר: אינם מייצרים ערך עודף) יתקיימו גם בחברה נטולת-קפיטאליסטים (למשל: ילדים, זקנים, נכים וכו'). האם גם להם, בחזקת "בני החברה" זכות שווה על פרי-העבודה? אם-כן, הרי שמפְּרִי העבודה של הפועל יקוצצו צרכי המחיה של אלה שאינם עובדים, ואם לא – הרי תוכחש "זכותם השווה" של כל בני החברה (ובכלל זה אותם "לא-עובדים") לפרי העבודה[57].

אפשר לטעון, שפולמוס זה של מארקס נראה כדקדקנות-יתר. ייתכן שטענה זו מוצדקת מבחינות מסויימות, אולם מן הבחינה הפילוסופית, נודעת לדברים הללו חשיבות גדולה. מארקס מעמידנו כאן על בעיה עקרונית בתכניות סוציאליסטיות כ"תכנית גותהא": האדם העובד ניצב כאן לא מול הקפיטאליסט הפרטי, אלא מול החברה בכללותה, "הקפיטאליסט המופשט" הנוטל ממנו – ממש כמו המעסיק הפרטי – את פרי עבודתו, ומחזיר לו חלק ממנו בתור צרכי-קיום. על-מנת שלא יתהוו כאן בדיוק אותם יחסים מנוכרים שנמנו לעיל, צריך שהניכור הבסיסי שבין האדם לחברה ובין האדם לעבודה יבוטל. היינו: שהיחסים החברתיים והעבודה (כלומר: האינטראקציה עם בני-אדם אחרים ועם הטבע) יהיו, עבור כל אדם, לא אמצעי-קיום-גרידא, אלא מימוש של מהותו. לשם כך נחוץ שתוצרי העבודה לא ייתפסו כסחורות לחליפין, ושכוח-העבודה לא ייתפס כסחורה לחליפין. המשלים הלוגי של הדרישה דנן היא הדרישה, כי כל אדם יקבל את הנחוץ לו בלי-תלות בכוח-הקניה שלו (כלומר: בתוצרים או בכוח-העבודה שיכול הוא לתת בתמורה), אלא בהתאם

[56] **מארקס, "*כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים*"**, עמ' 132 (ההדגשות במקור).
[57] **מארקס, __ביקורת תכנית גותהא__**, עמ' 30-31.

לצרכיו. רק כך, כשיוסר עקרון החליפין[58], יעלם האנטגוניזם שביחסי הייצור, ויעלם אופיה המנוכר של העבודה: **"במסגרת החברה השיתופית** [...] **אין היצרנים מחליפים את תוצריהם זה עם זה; כמו כן אין העבודה שהוצאה לתוצרים מופיעה כאן** כערך **אותם התוצרים, כתכונה ממשית האופיינית להם, משום שמכאן ואילך הופכות עבודות היחיד לחלק בלתי-נפרד של עבודת הכלל** [...] **לא עוד בעקיפין אלא במישרין"**[59]. בחברה הקומוניסטית המתוארת בתכנית גותהא רואה מארקס סוג "פרימיטיבי" (או ראשוני) של סוציאליזם, שהוא נגוע עדיין במאפיינים רבים של החברה הבורגנית שמקרבה הגית. אכן, בחברה קומוניסטית-ראשונית זו יבוטל ניצול הפועלים על-ידי בעלי-ההון החולשים על אמצעי הייצור, ומבחינות רבות תהיה זו חברה "הוגנת" יותר (בלשונו של מארקס: חברה שבה **"עקרון ומעשה אינם מנוגדים עוד זה לזה"**[60]), אולם לא יבוטלו בה שוק-החליפין של הסחורות, תפיסת כוח-העבודה כסחורה, תפיסת העבודה עצמה כאמצעי-קיום-גרידא וההתייחסות המוגבלת, ה"פונקציונאלית" והחד-פנית של האדם אל עצמו ואל זולתו:

"מדובר כאן בחברה קומוניסטית, לא כמות שנתפתחה **על יסודותיה שלה-עצמה, כי-אם, להיפך, כמות שהיא** יוצאת **זה עתה מתוך החברה הקאפיטאליסטית; ואשר מכל הבחינות – הכלכלית, המוסרית, הרוחנית – עדיין טבוע בה איפוא חותמה של החברה הישנה, שמתוכה היא באה. לפיכך חוזר-ומקבל היצרן הבודד – לאחר הניכויים – בדיוק את אשר הוא נותן לה. מה שהוא נתן לה, אין זו אלא כמות עבודתו האינדיבידואלית.** [...] **זמן-העבודה האינדיבידואלי של היצרן הבודד הוא אותו חלק-יום-העבודה החברתי שנמסר על ידו, חלקו בו. הוא מקבל מן החברה אישור, שהוא מסר כך-וכך עבודה (לאחר ניכוי עבודתו לצורך הקרנות המשותפות), ולפי אישור זה הוא מוציא מן המלאי החברתי של אמצעי-הצריכה כשיעור המקביל לאותה מידת העבודה. כמות-העבודה שהוא מסר לחברה בצורה אחת – הוא חוזר-ומקבלה בצורה אחרת."**

"מסתבר, שורר כאן העקרון, המסדיר את חליפי-הסחורות, כוונתנו: חליפין של שווי-ערך. נשתנו הצורה והתוכן, שכן, בנסיבות שנשתנו אין אדם יכול ליתן דבר זולת עבודתו, וכן אין עוד שום דבר, מצד שני, יכול להיו לקניינם של יחידים זולת אמצעי-צריכה אינדיבידואליים. ואולם, בחלוקתם של אלה בין היצרנים הבודדים שורר העקרון המכוון גם את חליפי הסחורות שוות-הערך: כמות מסוימת של עבודה בצורה אחת מוחלפת בכמות מסוימת של עבודה בצורה אחרת."

"על כן: מבחינה עקרונית, הזכות השווה – עדיין היא כאן הזכות המשפטית הבורגנית [...].

[58] בדברי על "ביטול החליפין", כאן ובעמודים הבאים, אין כוונתי, כמובן, לביטול המצב שבו משתפים הבריות זה את זה בתוצרי עבודתם. ברור, שהמצב שבו צורך אדם אחד את מה שייצר אדם אחר הוא מאפיין של כל ציוויליזציה, ובכלל זה גם ציוויליזציה חופשית. ביטול החליפין, אם כן, פירושו רק ביטול האופן הסחורתי שבו מתנהלת "תנועתם" של התוצרים בין בני החברה; ביטול ה quid pro quo המאפיין את התנועה הזאת (אני נותן לך משהו **בתמורה** למה שאתה נותן לי). דרך אחרת להציג עניין זה היא לומר, שכל מצב חברתי שבו אין הבריות מייצרים וצורכים באופן אוטארקי, מניח בבסיסו סוג כלשהו של חליפין, אלא שבחברה חופשית נעלם **אופיים הסחורתי** של החליפין. לי נדמה ש"חליפין" ו"חליפין סחורתיים" הם מושגים זהים בהוראתם, ושהשם הראוי לחלוקת התוצרים בחברה חופשית אינו "חליפין" ואף לא "חליפין לא-סחורתיים" אלא "שיתוף". נראה שזה גם מה שמשתמע מדבריו של מאקס ב"ביקורת תכנית גותהא": **"במסגרת החברה השיתופית** [...] **אין היצרנים מחליפים את תוצריהם זה עם זה"** [**מארקס, ביקורת תכנית גותהא**, עמ' 33].

[59] **שם**, שם.

[60] **שם**, עמ' 34.

"[...] **זכות המייצרים** שיעורה **כשיעור הספק עבודותיהם ; השוויון הוא בכך, שמודדים** בקנה-מידה שווה, **בעבודה.**"

"זכות שווה זו **הנה זכות בלתי-שווה לגבי עבודה בלתי-שווה. אין היא מכירה בהבדלי מעמדות, משום שכל אדם אינו אלא פועל, כמו כל אדם זולתו ; אבל היא מכירה, בשתיקה, בכשרונות האינדיבידואליים, ומכאן , בכושר-ההספק השונה, בבזכויות-יתר טבעיות.** לפיכך, זכות משפטית זו מיוסדת על אי-שויון, לפי תוכנה – כמו כל זכות משפטית. **הזכות המשפטית אין לתפוסה לפי-טבעה אלא כשימוש בקנה-מידה שוה ; אבל היחידים הבלתי-שוים** [...] **ניתנים למדידה בקנה-מידה שווה רק במידה שרואים אותם מנקודת-השקפה שווה, במידה שתופסים אותם מבחינה אחת מסויימת, למשל, במקרה הנתון – במידה שמביטים עליהם כעל פועלים ותו לא, ומתעלמים מכן השאר. להלן: פועל אחד נשוי, חברו אינו נשוי, לזה ילדים יותר משיש לשני וכו' וכו'.** [...] **משמע, שהאחד מקבל למעשה יותר מחברו, האחד עשיר מחברו וכו'. כדי למנוע את כל אותם הליקויים, מן הצורך שהזכות תהא בלתי-שווה תחת שתהא שווה.**"[61]

יודגש, כי מארקס לא פסל חברה קומוניסטית-ראשונית מהסוג המתואר ב"ביקורת תכנית גותהא" פסילה גורפת. נהפוך הוא, מן הכתוב עולה שהוא ראה בה שלב-מעבר הכרחי (או לפחות מסתבר) בין החברה הקפיטאליסטית לחברה הקומוניסטית במלוא התממשותה[62]. מבחינות חשובות דומים סעיפי תכנית גותהא לרשימת הצעדים המהפכניים המופיעה במניפסט הקומוניסטי – צעדים בהם ינקוט מעמד הפועלים מיד עם תפיסת השלטון הפוליטי במדינה[63]. ביקורתו של מארקס עומדת על-כך שאי-אפשר לראות בצעדים הללו את סוף הדרך: הם נחוצים להשגת המטרה, אך אינם המטרה עצמה – אין הם מהווים כבר, בפני עצמם, את החברה החופשית שהיא תכלית המאבק הסוציאליסטי. משהו ממראה דמותה של חברת-מטרה זו מציג מארקס – הן ב"מניפסט" והן ב"ביקורת תכנית גותהא" – מייד לאחר הדיון באותם "צעדים ראשונים". בשני החיבורים מדובר בפיסקה אחת קצרה אך רבת חשיבות. אביא כאן את הדברים מן ה"ביקורת":

"בשלב גבוה יותר של החברה הקומוניסטית, לאחר שתיעלם הכפיפות המשעבדת של היחידים אל חלוקת-העבודה, לאחר שייעלם גם הניגוד בין עבודה רוחנית לגופנית, לאחר שהעבודה לא תהא רק אמצעי-למחיה, אלא תיעשה היא-גופה צורך-החיים הראשון ;

---

[61] **שם**, עמ' 35-33 (ההדגשות במקור).

[62] עמדה ביקורתית ביחס ל"קומוניזם-ראשוני", הנגוע, עדיין, בסממניו של הקניין הפרטי, מופיעה אצל מארקס כבר ב"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים", בפרק "קניין פרטי וקומוניזם" [**מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 144-143]. נראה שגם בראשית דרכו ההגותית אין מארקס שולל סוג זה של קומוניזם שלילה גורפת. מן האופן שבו מתאר מארקס את הקומוניזם, ב"כתבי-היד", כהתפתחות בת-שלושה שלבים, מסתבר שהקומוניזם ה"גס" או ה"ראשוני" נתפס על-ידו כשלב בדרך אל הקומוניזם השלם, המאופיין כ"**ביטולו החיובי של הקניין הפרטי שבבחינת התנכרותו העצמית של האדם, ולכן בתור רכישה אמיתית של המהות האנושית על-ידי האדם ובשבילו**" [**שם**, שם]. אכן, הכתוב בעמודים אלה של "כתבי-היד" אינו מובהק דיו כדי לקבוע, האם מדובר בהתפתחות תיאורטית-גרידא, מן ההשקפות הקומוניסטיות-הראשוניות ועד לתפיסה הפוזיטיבית המלאה של הקומוניזם, או שמא קשורים השלבים התיאורטיים השונים גם בשלבים פרקטיים של **הגשמת** הקומוניזם. דומה ש"רוח הדברים" כאן – ואף יסודות חשובים בפילוסופיה של מארקס בכללותה – מכוונים לאפשרות השניה. מכל-מקום, חוסר בהירות זה נעלם ב"ביקורת תכנית גותהא", שם מוצג הקומוניזם ה"ראשוני" במפורש כשלב בדרך אל הגשמת הקומוניזם ה"שלם". אפשר כי לארועי הקומונה הפריזאית מן השנים 1870/71 היה חלק בחידוד השקפתו של מארקס בעניין זה.

[63] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 46-45.

> **לאחר שיגדלו כוחות-הייצור עם ההתפתחות הכל-צדדית של היחידים ולאחר שכל מעיינות-העושר הקיבוצי יפכו במלוא השפע – אז-רק-אז אפשר יהיה לחרוג כליל מאופקיו הצרים של חוק-המשפט הבורגני ורק אז תוכל החברה לחרות על דגלה: מכל אדם לפי יכולתו, לכל אדם לפי צרכיו."**[64]

רק בחברה כזאת, אשר בה בוטלו יחסי הסחורות, בוטל באופן מלא גם הניצול (או מוטב: בוטלו כל צורות הניצול שאינן הכרחיות, הניצול צומצם עד לרמת ההכרח). יסודות חברת העתיד המתוארים בתכנית גותהא – בעלות משותפת על אמצעי הייצור, שוויון ערך-העבודה, חלוקת-הטובין בקורלציה לשעות העבודה החברתית המועילה שתרם כל אחד – מבטלים, אכן, את ניצולו של אדם בידי רעהו, אולם סוג אחר של ניצול הם מותירים בעינו: את ניצול האדם בידי עצמו. סוג זה של ניצול מקביל, פחות או יותר, להיבט השלישי שזיהה מארקס במושג ה"ניכור": התנכרות האדם למהותו כיצור בן-מינו. ממהותו של האדם, על-פי מארקס, הוא היותו בריה יוצרת, בריה המחצינה עצמה אל הטבע, וזאת באורח מודע ובאופן אוניברסאלי, כלומר: כל צדדי, רב צורות (האדם – בניגוד לחיה – אינו מקובע אל אופן אינטראקציה מסויים ומצומצם עם הטבע). מהות אנושית זאת "נישאת" אצל כל-אדם על-גבי מצע ביולוגי של גוף, התלוי בחילוף החומרים עם הטבע – כלומר: בעבודה המאפשרת סיפוק הצרכים – על-מנת להתקיים. בחברה הסחורתית, המנוכרת, משרתת פעילות היצירה את סיפוק הצרכים, כלומר: המהות מנוצלת למטרת הקיום. הפועל עובד, מחצין עצמו אל הטבע, כדי להבטיח את קיומו ולא כדי לבטא את מהותו באורח חיובי. האוניברסאליזם שלו מקובע, לפחות למשך שעות העבודה, אל אופן פעולה אחד, שגרתי למדי. ניצול זה של המהות על-ידי הקיום אינו תלוי, איפוא, רק בקיומו של מעביד הגורף את הערך-העודף: כאן אפשר לומר כי הייצור לשם הקיום-גרידא של האדם גורף את עודף הזמן, האנרגיה הגופנית והנפשית וכוחות היצירה שלו, אשר יכולים להיות מופנים ליצירה חופשית. רק כשיבוטלו חילופי הסחורות, וכל אדם יקבל את צרכי-קיומו בלי תלות בעבודתו, תחדל הפעילות האנושית מלהיות משועבדת לייצור-צרכי-הקיום (כלומר: לאמצעי) ותהיה לפעילות-יצירה חופשית, כלומר: תהיה לביטוי חיובי של המהות.

כאן יש להעיר כי מידה מסויימת של עבודה-לשם-הקיום תשאר בכל חברה אנושית – ולו גם החופשית ביותר. כל עוד תלוי האדם בחילוף החומרים עם הטבע יהיה עליו להקדיש חלק ממרצו להסדרתו של חילוף חומרים זה, כלומר: לעבודה (כאן "עבודה" לא כביטוי חופשי של המהות היוצרת, אלא כייצורם של צרכי-הקיום). תחום זה הוא תחום "ממלכת הכורח" שרק על בסיסה ניתן לקיים את ממלכת החירות. אי-אפשר לבטל כליל את ממלכת הכורח, אך אפשר לצמצמה באופנים כמותיים ואיכותיים. מארקס דיבר בדרך-כלל על צמצום כמותי[65]: הסְדָרה רציונאלית

---

[64] **מארקס, <u>ביקורת תכנית גותהא</u>**, עמ' 36. ועיין: **מארקס, אנגלס, <u>המאניספט הקומוניסטי</u>**, עמ' 46.

[65] לכלל זה יש כמה יוצאים-מן-הכלל חשובים. למשל, בפיסקה אחת מן ה"גרונדריסה", במסגרת הביקורת שלו על תורתו של אדם סמית, מציג מארקס את האפשרות שהעבודה תהפוך היא גופה לתחום של יצירה והגשמה עצמית, היינו, לתחום של חירות: **"כמובן, הוא** [אדם סמית] **צודק באמרו כי העבודה הופיעה תמיד כדבר מעורר דחיה, וככפויה על העובד מבחוץ, בצורותיה ההיסטוריות כעבודת-עבדים, צמיתנות ועבודה-שכירה, ושבמובן זה אי-עבודה מנוגדת לה** [לעבודה] **בבחינת "חירות ואושר". זה נכון** [...] **ביחס לעבודה שטרם בראה את התנאים הסוביקטיביים והאוביקטיביים** [...] **אשר הופכים אותה לעבודה מושכת, להגשמה עצמית של האינדיבידואל. דבר זה אין פירושו שהעבודה יכולה להפוך למשחק או שעשוע-גרידא, כפי שגרס פורייה בנאיביות** [...]**. עבודה חופשית באמת, כהלחנתה של מוזיקה למשל, היא בה בעת רצינית מאוד, ותובעת מאמצים גדולים ביותר".** ואולם, כמה שורות אחר כך (והפעם בהתייחס לפרודון), מציג מארקס את המטרה העיקרית כמטרה "כמותית",

ושיתופית של העבודה-לשם-קיום עשויה לצמצם את כמות המרץ והזמן המושקע בה למינימום הכרחי, ולהגדיל מאוד את תחומו של הפנאי – תחומה של "ממלכת החירות" (**"קיצור יום העבודה הוא התנאי היסודי"**, כתב מארקס בהקשר זה[66]). את תנאי העבודה עצמם ניתן רק לעשות לתנאים "[...] **מכובדים ככל האפשר והולמים את מהותם האנושית** [של העובדים]. **אבל תמיד יישאר זה תחום של הכרח"**[67]. מעיניו של מארקס, אשר הכיר רק את התעשיה מונעת-הקיטור של המאה התשע-עשרה, נעלמו האפשרויות הקונקרטיות הגנוזות בטכנולוגיה מתקדמת יותר. מארקסיסטים בני המאה העשרים, כגון הרברט מרקוזה, מדברים גם על שינוי איכותי ב"ממלכת-הכורח" עצמה: הטכנולוגיה המתקדמת (ובפרט המיחשוב והאוטומציה) מאפשרת להכניס יסודות של יצירה חופשית אל תוך תהליך הייצור, או, כלשונו של מרקוזה: **"את ממלכת החופש יש למצוא בתחומי ממלכת ההכרח, בעבודה ולא מחוץ לעבודה"**[68]. בכך "חוזר" מרקוזה, מבחינה מסויימת, מן ה"סוציאליזם המדעי" של מארקס אל האוטופיזם של פוריה, ומדבר על "[...] **זיווג בין הטכניקה והאמנות ובין המשחק"**[69] גם בתוך תחומיה של העבודה ולא רק מעבר להם[70]. בזמנו של פוריה ואף בזמנו של מארקס, היה רעיון העבודה כמשחק (או כיצירה) בגדר אוטופיה מופשטת. בימינו אנו, סיפקו ההתפתחויות הטכניות והחברתיות מצע קונקרטי לאוטופיה הזאת, ועשו אותה לאפשרות ריאלית.

מן הדיון הנפרס בפרק זה עולה, כי יכולים אנו לדבר, בהכללה כלשהיא, על שני "סוגים" של סוציאליזם (ואולי שתי "דרגות" שלו): הסוג הראשון מציב את היעדים החברתיים הבאים: בעלות משותפת על אמצעי-הייצור, ביטול גריפת הערך-העודף של העבודה על-ידי בעלי ההון ויצירת קשר ישיר בין כמות הטובין שכל אחד מבני החברה זכאי לקבל, לבין כמות העבודה החברתית המועילה שתרם אדם זה (מן הבחינה הפראקטית תתבסס חברה כזו מן הסתם על סוג כלשהו של "שוק בארטר" או על "תוי עבודה" שישמשו ככסף). סוג הסוציאליזם השני מכיר, אמנם, במטרה של ביטול הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור וגריפת הערך העודף, אך אינו מסתפק בה (לכן אפשר, אולי, לראות בו לאו דוקא סוג נבדל, אלא דרגה גבוהה יותר של סוציאליזם). הוא מציב כמטרה עליונה את שינוי היחסים החברתיים באופן רדיקאלי: את ביטולם המלא של החליפין הסחורתיים. על פי השקפה זו, חברה חופשית במלוא מובן המלה היא חברה שאין לה עיקרון חלוקה אלא זה: "מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד כפי צרכיו".

היינו: צמצום זמן העבודה, על-מנת לאפשר לבני-האדם פעילות חופשית **מחוץ לשעות העבודה**: **"העניין הוא** [...] **שזמן העבודה ההכרחי לשם סיפוקם של צרכים מוחלטים, מותיר גם זמן פנוי (המשתנה בהתאם לשלבי ההתפתחות של כוחות הייצור), כך שעודף-תוצר יכול להווצר, אם נעשית עבודה נוספת. המטרה היא לשים קץ ליחס זה, כדי שהתוצר העודף עצמו יוכל להפוך להכרחי, וכדי שלבסוף, הייצור החומרי ישאיר לכל אדם עודף זמן לשם פעילויות אחרות** [מחוץ לעבודה]". אנו מוצאים כאן, כי מארקס מציב שתי מטרות שונות (אך לאו דוקא סותרות) לסוציאליזם: צמצום כמותי של זמן העבודה, בבחינת "ממלכת הכורח", ושינוי איכותי של אופי העבודה, ההופך אותה לתחום של חירות בתוך הכורח ועל-אף הכורח. כאמור, המטרה הראשונה – הכמותית – היא הדומיננטית במכלול הגותו של מארקס. ראה:

Marx, Grundrisse, pp. 611-612

[66] Marx, Capital, volume 3, p. 959.

[67] **ibid.**

[68] **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 22.

[69] **שם**, עמ' 28. **ועיין גם:**

Marcuse, Eros and Civilization, p. 214-219.

[70] ל"שיבה אל האוטופיה" אצל מרקוזה, ראה גם עמ' 75-76 להלן, ובעיקר **חלק רביעי: הרברט מרקוזה – שיבה מארקסיסטית אל האוטופיה**, להלן, עמ' 263 ואילך.

עד-כה ערכתי את הדיון במטרת הסוציאליזם במידה יתירה על-יסוד הגותו של מארקס, שכן הוא הציג, לדעתי, את הניתוח המקיף והמעמיק ביותר של "חברת ההווה" כחברה משועבדת, והעניק בסיס תאורטי איתן לתביעה הרדיקאלית של ביטול היחסים הסחורתיים. כעת עלינו לשאול אלו הוגים סוציאליסטים זולת מארקס החזיקו בעמדה רדיקאלית כזו. מקומם של יחסי הסחורות ותשלום השכר בתיאוריות של ההוגים השונים ישמש לנו מעין אמת-מידה. ככלל, נוכל לומר, שתורת שחרור התובעת ביטול של החליפין הסחורתיים, מציגה חזון של שחרור רדיקאלי. לעומת-זאת, תיאוריות סוציאליסטיות, המשמרות בחזון החברה המשוחררת שלהן שיטה כלשהיא של שכר וחליפין, מציגות תיקון (ללא ספק רב-חשיבות) במסגרת כלליה העקרוניים של החברה הבורגנית, אבל אינן מציבות לה אלטרנטיבה רדיקאלית. כמובן, יש לנהוג זהירות באמת-מידה זו. ביטולם השלם של החליפין ודאי אינו תנאי-מספיק לשחרור רדיקאלי של החברה, גם אם נראה, מתוך מה שנאמר לעיל, כי הוא תנאי-הכרחי. מכל מקום, יש בו כדי להצביע על מגמה, ובכך די לצרכיו של דיון זה.

כבר ב"אוטופיה" של מורוס מתואר **"שוק לכל מני סחורות"**[71] הניצב בטבור הרובע, אשר בו מרוכזת התוצרת, ואליו באים ראשי בתי-האבות **"ומבקשים את צרכיהם ואת צרכי בני ביתם ומקבלים בחינם כל דבר נחוץ להם, בלא תשלום ובלא פעולת-גומלין** [...]"[72]. כלומר: מורוס הבין כי ביטול החליפין הוא תנאי הכרחי ליצירתה של חברה "טובה" (וכן, כמו מארקס אחריו, הבין מורוס כי הגשמתו של תנאי זה תלויה, כשלעצמה, בייצורו של שפע – רק במצב של שפע אפשר לתת לכל אחד כפי צרכיו[73]).

---

[71] **מורוס, __אוטופיה__**, עמ' 139.

[72] **שם**, שם.
תרגומו המצויין בדרך-כלל של אפריים שמואלי נכשל כאן, לדעתי, בטעות. שמואלי תרגם
"forum omnium rerum"*
כ"**שוק לכל מני סחורות**". מורוס הרי מציין במפורש שהמוצרים ניתנים לכל דורש "בלא תשלום ובלא פעולת-גומלין". כלומר, אין הם **נסחרים** ומכאן שאינם **סחורות**. גם כמה מן התרגומים לאנגלית, גורסים:
"A market for all kinds of commodities"**.
מתרגמים אחרים לאנגלית בחרו שלא להשתמש במלה "commodity" ותרגמו:
"A market-place for all manner of things",
שהוא, בעיני, תרגום מדוייק יותר ל "forum omnium rerum" שבמקור. מכל מקום, את המלה האנגלית "commodity" אפשר להבין גם בהוראה של "מוצר", "חפץ" או "טובין", ולאו דווקא במשמעות של דבר הניתן בחליפין. דו-משמעות זו אינה קיימת במלה העברית "סחורה", שכל משמעה – דבר הנקנה ונמכר. אני מציין עניין זה בעיקר כדי להראות עד כמה מעוגן בלשוננו ובמחשבתנו הזיהוי הכמו-אינטואיטיבי בין דבר שהושקעה בו עבודת אדם על-מנת להקנות לו ערך שימוש (היינו: "מוצר"), לבין דבר זה עצמו, כשמסתכלים עליו בבחינת האפשרות להמירו בכסף או בדבר אחר, שווה ערך (היינו: "סחורה"). הסוציאליזם של מורוס, כמו זה של מארקס ושל סוציאליסטים מודרניים אחרים, מבקש לשלול זיהוי זה, ולנתק את הקשר שבין ערכו ה"מוצרי" של הדבר (ערך השימוש) וערכו הסחורתי (ערך החליפין).
* למקור הלטיני ראה:
More Thomas, __The Coplete Woks of St. Thomas More, Vol. 4__, Yale University Press (New Haven, 1965), p. 136.
** See, e.g., **ibid**, p. 137; **More Thomas, __Utopia, Latin Text and English Translation__**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995), p. 137.
*** See, e.g., **More Thomas, __Utopia, A Dialouge of Comfort__**, J.M. Dent (London, 1951), pp. 70-71; **More Thomas, __Sir Thomas More__**, D. Van Nostrand (Toronto, 1947), p. 92.

[73] **שם**, שם. והשווה: **"לאחר שיגדלו כוחות-הייצור** [...] **ולאחר שכל מעיינות-העושר הקיבוצי יפכו במלוא השפע – אז-רק-אז** [...] **תוכל החברה לחרות על דגלה: מכל אדם לפי יכולתו, לכל אדם לפי צרכיו"** [**מארקס, __ביקורת תוכנית גותהא__**, עמ' 36].

תובנה זו, של האוטופיסט בן המאה השש-עשרה, מתעמעמת במידה מסויימת בהגותם של האוטופיסטים ה"גדולים" מן המאה התשע-עשרה. שארל פוריה לא הגיע בתפיסת ה"פלאנסטר" שלו עד כדי ביטול ההון הפרטי, ווַדאי שלא הציע לבטל את השכר ואת החליפין הסחורתיים. תביעתו הנחרצת כי החברה תתייחס באופן אינדיבידואלי ושונה אל כל אחד מבניה, אין פרושה אלא שכל אחד יקבל ביחס לתרומתו הייחודית בעבודה, בהון או בכשרון-יצירה[74]. התמונה מורכבת יותר באשר לרוברט אואן: במהלך חייו הסוערים גילה אואן חוסר-עקביות ביחסו אל סוגיית החליפין, הן בחיבוריו והן במפעליו המעשיים (אואן מעולם לא היה תאורטיקן של ממש, אלא בעיקר איש מעשה). בדרך-כלל העלה על נס את הרעיון של "החליפין ההוגנים", בהם יקבע ערכו של כל מוצר על-פי כמות העבודה שהושקעה בו, ולכל אדם יהיה "כוח-קניה" בהתאם לכמות העבודה שהשקיע. **"קנה-המידה הטבעי לערך הוא, מבחינה עקרונית, עבודת-אדם, או הכוחות האנושיים, גופניים ורוחניים גם יחד, אשר הובאו לידי פעולה"**[75] קובע אואן ב"תזכיר למחוז לנארק" משנת 1820. בכך הוא שותף לעמדה תיאורטית שראשיתה בכתבי ג'ון לוק[76] ואדם סמית[77], המשכה אצל ריקארדו[78] (בן דורו של אואן), ופיתוחה השלם – כמו גם שלילתה הדיאלקטית והחריגה ממנה – אצל מארקס. היישום המעשי של אידאל "החליפין ההוגנים" הוא באמצעות "תוי-עבודה" ("labor notes") אשר ישמשו במקום כסף כאמצעי להסדרת החליפין[79]. אואן העלה הצעה כזאת כבר ב"תזכיר למחוז לנארק"[80], וניסה להגשימה הן באמריקה והן באנגליה. באמריקה, בקהילה השיתופית "ניו הרמוני" שהקים אואן בראשית שנת 1825, הונהגה שיטה של זיכוי כל חבר על-פי שעות עבודתו וחיובו על שירותים ומצרכים להם נזקק[81]. יש להדגיש, עם זאת, שאואן לא ראה בשיטה זו את ההגשמה המלאה של אידאל הקהילה השיתופית, אלא רק שלב מעבר ארעי מן הקפיטאליזם אל הסוציאליזם[82]. באמצע שנת 1826 התקבלה, בהשראת אואן, חוקה חדשה לניו-הרמוני, שבה בוטלה שיטת התחשבנות זו, והוכרז על שיתוף מלא, על-יסוד ההנחה שכל חבר יתרום בעבודתו ככל יכולתו, ויטול מן המחסן השיתופי את הדרוש לו[83].

יצויין, כי עם קבלת החוקה החדשה נקבע שם היישוב: "קהילת השוויון של ניו הרמוני" ("The New Harmony Community of Equality")[84]. המעבר לחלוקת הטובין על-פי הצרכים, וביטולה המלא של שיטת השכר, נתפסו על ידי אואן וחסידיו כצעד של יצירת **שוויון**. זאת, למרות ששיטה

---

[74] See, e.g., **Fourier Charles**, **Oeuvres Complètes, Tome IV**, éditions anthropos (Paris, 1966) pp. 444-447.

ועיין גם: **מיילר ינינה**, **מישנתו של פוריה**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת תל אביב (תל אביב, 1974), עמ' 89-95.

[75] **Owen Robert**, ***"Reports to the County of Lanark"***, in: **Owen Robert**, **A New View of Society and Other Writings**, Everyman's Library (London, 1963), p. 250.

[76] See: **Locke John**, **Two Treatises of Civil Government**, **book II, ch. V, § 40**, J.M. Dent (London, 1924), p. 136.

[77] See: **Smith Adam**, **TheWealth of Nations**, **book I ch. 5**, Random House (New York, 1937), pp. 30 ff.

[78] See: **Ricardo David**, **On the Principles of Political Economy and Taxation**, **ch. 1 sect. 1**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1971), pp. 55 ff.

[79] ראה: **פרוידנברג גדעון**, **רוברט אואן – מחנך העם**, הוצאת דביר (תל אביב, 1970), עמ' 345 ואילך (בעיקר עמ' 360-359). פרוידנברג בחר לתרגם "labor notes" כ"טבי עבודה", אולם נראה לי שמוטב "תוי עבודה" (ב-ת' וב-ו').

[80] **Owen**, ***"Reports to the County of Lanark"***, pp. 261-263, 290.

[81] ראה: **פרוידנברג**, **רוברט אואן – מחנך העם**, עמ' 122.

[82] ראה: **שם**, שם.

[83] ראה: **שם**, עמ' 134-135.

[84] **שם**, עמ' 135 בהערות.

חברתית זו יוצרת, לאמיתו של דבר, דיפרנציאציה כפולה: הן בחלוקת הטובין והן בחלוקת המטלות החברתיות. כפי שהראה מארקס ב״ביקורת תכנית גותהא״, סדר-חברתי מעין זה אינו מניח שוויון של מידה אחידה בין בני-החברה אלא מכיר דווקא בשונות שביניהם, שונות שאין להעמידה על קנה מידה שווה[85]. קהילה ה״משתחררת״ משיטת השכר, משתחררת, מניה וביה, גם מאידאל השוויון הבורגני. לכן מוטב, אולי, לכנותה ״קהילה של חירות״.

מכל מקום, ״קהילת השוויון״ של ניו הרמוני לא האריכה ימים. במאי 1827, לאחר סידרה של משברים, עזב אואן את המקום והקהילה התפוררה. בשובו לאנגליה היה אואן למנהיגה של תנועת-הפועלים שהחלה מתגבשת באותם ימים. ב 1832 הוא הקים בלונדון את ״השוק הארצי לחליפין צודקים של עבודה״[86] – שהיה למעשה צרכניה-קואופרטיבית רחבת היקף, שבה נמכרו המצרכים ב״מחיר-העבודה״ ותמורת ״תוי עבודה״. מאז ועד מותו ב 1858 לא חזר אואן על נסיונותיו ליסד קהילות שיתופיות המושתתות על שיתוף מלא (להבדיל מ״חליפין הוגנים״). אם נחבר את העדות של מעשי אואן אל הדברים המופיעים בכתביו ובנאומיו (למשל: אל התקפותיו על הרכוש הפרטי – התקפות שאואן הציג מפעם לפעם, אך בלא עקביות יתירה[87]), נוכל להסיק את המסקנה הבאה: נראה כי החברה המתוקנת, בחזונו של אואן, כוללת שיתוף מלא בייצור ובצריכה, מבלי להזדקק לסוג כלשהו של חליפין, כלומר: מבלי שבני החברה ייתפסו כיצרני סחורות המחליפים את סחורותיהם זו בזו. ברם, בפרוייקטים המעשיים שיזם, הסתפק אואן, בדרך-כלל, בשיטת ה״חליפין ההוגנים״ שבה נקבע ערך-החליפין של המוצר על-פי העבודה שהושקעה בו, וכוח הקניה של כל פרט נקבע על-פי שעות העבודה שתרם לחברה. נראה שאואן תפס סוג זה של סוציאליזם כשלב מעבר מחברת ההווה הבורגנית אל חברת העתיד שתהיה שיתופית במלואה. בכך הקדים אואן את מארקס, אשר דיבר גם הוא, כזכור, על שלב ראשון של החברה הקומוניסטית, ״[...] **כמות שהיא** יוצאת **זה עתה מתוך החברה הקאפיטאליסטית; ואשר מכל הבחינות – הכלכלית, המוסרית, הרוחנית – עדיין טבוע בה איפוא חותמה של החברה הישנה, שמתוכה היא באה**״[88]. ואולם, ראוי לציין, כי אצל אואן חסר הביסוס התיאורטי של עמדה זו, ביסוס המופיע אצל מארקס ב״כתבי היד הכלכליים פילוסופיים״ וכן, באורח תמציתי, ב״ביקורת תכנית גותהא״ ובמקומות נוספים.

בדור הבא של ההגות הסוציאליסטית אנו פוגשים, בצידו של מארקס, את פייר-ג׳וזף פרודון. פרודון, על-אף ההכרזה הפרובוקטיבית מראשית דרכו ההגותית: ״**הרכוש הוא גזל**״ (במאמרו ״מהו רכוש״, משנת 1840) [89], לא חרג בתורתו אל מעבר לשיטת השכר וחליפי הסחורות. ה״מוטואליזם״ שבו דגל היה מבוסס על שוויון ערך העבודה, על קביעת יום עבודה נורמאטיבי, ושכר שווה (כלומר: כוח קניה שווה של תוצרים חברתיים) עבור כמות שווה של ימי עבודה (בתיקונים מסויימים: יום-העבודה של הנשים והילדים יהיה קצר יותר, ועובדים חרוצים במיוחד, המייצרים תוצרת רבה יותר, יזכו לכך שיום העבודה שלהם יחושב כיום וחצי, כשני ימי-עבודה או אף

[85] **מארקס, ביקורת תכנית גותהא**, עמ׳ 33-37.
[86] "The National Equitable Labour Exchange". ראה: **פרוידנברג, רוברט אואן – מחנך העם**, עמ׳ 183 ואילך.
[87] לעניין זה ראה: **שם**, עמ׳ 367 ואילך.
[88] **מארקס, ביקורת תכנית גותהא**, עמ׳ 33 (ההדגשה במקור).
[89] **Pruodhon Pierre-Joseph**, **What is Property**, Cambridge University Press (Cambridge, 1993), p. 13.

כשלושה)[90]. כלומר: העבודה של כל אינדיבידואל נשארת בגדר אמצעי מחיה – היא המחיר שעליו לשלם עבור צרכי קיומו. בהתייחסו לרעיונותיו של פרודון העיר מארקס כי "העלאה [...] **בשכר העבודה** [...] **לא תהא אלא משום** מתן תגמול גבוה יותר לעבדים **ולא יהא בכוחה להעניק לא לפועל ולא לעבודתו את תכליתם האנושית ואת כבודם.** [...] **אפילו** השוואת השכר, **כפי שתובע פרודון, רק הופכת את יחס הפועל הנוכחי לעבודתו ליחס של כל בני-האדם לעבודתם. החברה תופיע אז כקאפיטאליסט המופשט**"[91].

ואולם, אף כי מארקס היה הראשון שהציג באופן מובהק, ועל-בסיס תיאורטי איתן, את הביטול הרדיקאלי של יחסי-הסחורות כמאפיין מהותי של שחרור האדם והחברה, הוא לא נותר בודד בתביעה זו. כפי שאמרתי בתחילת הפרק, אפיינה עמדה זו גם הוגים לא מארקסיסטים שונים. בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה היא היתה נחלת חלקם של הוגים מרכזיים בזרם האנארכיסטי – יריביו של מארקס בתנועה הסוציאליסטית, ותלמידיהם (העקיפים או הישירים) של האוטופיסטים ושל פרודון. אמחיש עניין זה באמצעות דבריו של פיוטר קרופוטקין – אחד מהוגי הדעות האנארכיסטים החשובים ביותר באותה תקופה. את דרכו כאנארכיסט וכמהפכן החל קרופוטקין בראשית שנות השבעים של המאה התשע-עשרה, ב"חוג-צ'יקובסקי", הקבוצה המהפכנית המובילה בסנט-פטרבורג של אותם ימים. ב 1873 כתב קרופוטקין מינשר אשר אמור היה להוות מאניפסט של הקבוצה. טיוטת החיבור, ללא חתימה ועם הערות ותיקונים שהוסיף קרופוטקין בעקבות הדיונים עם חבריו, נתפסה והוחרמה על-ידי משטרת הצאר. קרופוטקין לא חזר אל חיבור זה ולא פירסם אותו מעולם (הוא פורסם רק לאחר מותו, על-פי העותק שנשמר בארכיון המשטרה). הוא אף לא הזכיר אותו בחיבוריו המאוחרים או בזכרונותיו. לענייננו חשוב חיבור זה (הנושא את הכותרת המסורבלת "האם שומה עלינו לעסוק בבחינת האידאל של שיטה עתידית?") בעיקר כנקודת-השוואה, לשם בחינת **ההתפתחות** בהגותו של קרופוטקין. בשלב ראשוני זה של הגותו, הושפע קרופוטקין למדי מתורתו של פרודון. האידאל החברתי המוצג בחיבורו הוא חברה שבה לכל אדם האפשרות **להרויח את לחמו באמצעות עבודתו**, מבלי להשתעבד לזולת[92]. מכאן קצרה הדרך אל שיטה של "חובת עבודה חברתית מועילה" על כל בני החברה, והחלפת טובין על-פי כמות העבודה שהושקעה ביצורם[93].

אגב, קרופוטקין מציע כי **בשלב הראשון** שלאחר המהפכה, תחולק התוצרת החקלאית חינם בין תושבי העיר, אולם אחר-כך תנוהל חלוקת המצרכים בתמורה לאישורים על שעות עבודה[94]. נראה שקרופוטקין קובע את החלוקה החופשית על-פי הצרכים כפתרון זמני למצוקת-הרעב, שתווצר מהפרת הסדרים בזמן המהפכה. פרשנות זו נסמכת גם על מאמריו משנות השמונים, אשר כונסו בספר "כיבוש הלחם"[95], שבהם הוא מציג את ההתמודדות עם המחסור, בפרק-הזמן המיידי

---

[90] לשיטת ה"שכר הצודק" במוטואליזם של פרודון ראה:
Proudhon Pierre-Joseph, Selected Writings, Macmillan (London, 1970), pp. 64-70.

[91] ***מארקס, "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 128 (ההדגשות במקור).

[92] **Kropotkin**, ***"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"***, p. 49.

[93] **ibid**, pp. 49-52, 63-69.

[94] **ibid**, p. 75.

[95] **Kropotkin Peter**, **The Conquest of Bread and Other Writigs**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).

שלאחר תפיסת השלטון בידי הפועלים, כשלב-מבחן קריטי להצלחת המהפכה. אם אכן זו כוונתו של קרופוטקין, נוכל לומר שחיבורו הראשון מציג מעין "תמונת-ראי" לתפיסתו של מארקס, ובפרט ל"ביקורת תכנית גותהא" שנכתבה באותה תקופה: אצל מארקס, "חובת העבודה השווה" ושיטת "אישורי העבודה" כתחליף לכסף, מתוארות כשלב מעבר מהפכני בדרך אל הגשמתו המלאה של הסוציאליזם, שאז תבוטל באופן מלא שיטת החליפין. אצל קרופוטקין, דווקא החלוקה על-פי הצרכים היא אמצעי זמני אשר יוחלף לבסוף בשיטת ה"חליפין ההוגנים" המנוהלים על-פי "אישורי עבודה".

ברם, עמדה זו של קרופוטקין עתידה להשתנות באופן עמוק במרוצת שני העשורים הבאים. עדות לשינוי זה אנו מוצאים בספרו "כיבוש הלחם" מ 1892. כאן מציג קרופוטקין תפיסה מגובשת השוללת באופן נחרץ את רעיון ה"חליפין ההוגנים" על-פי מדד כמות העבודה. בפרק "שיטת השכר הקולקטיביסטית" מציג קרופוטקין סקירה היסטורית של ההוגים אשר צידדו בשיטת "אישורי העבודה", ושל ההסתעפויות התיאורטיות של עמדה זו, למן אואן ופרודון ועד לזמנו שלו[96]. באופן מרומז הוא משרבב לרשימה זו את מארקס, ובמפורש את תלמידיו המארקסיסטים[97]. מצד שני אין קרופוטקין מזכיר, ולו ברמז, את **תמיכתו שלו** בשיטת ה"חליפין ההוגנים" בראשית דרכו ההגותית. מן הבחינה התיאורטית, עומד המחבר על בעיות שונות בשיטה זו, אך בעיקר על הטענה הבאה: אם תקיים חברת העתיד את שיטת חילופי הסחורות בכל צורה שהיא, ואם כוח העבודה ימשיך להחשב כסחורה, תהיה חברה זו מבוססת על סתירה: ייצור שיתופי מזה, ורכוש פרטי מזה. ביטול הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור – השדות, המפעלים וההון – אין די בו אם אמצעי הייצור הראשון במעלה – כוח עבודתו של האדם – ממשיך להתפס כרכוש פרטי וכסחורה לחלפה:

> **"הם** [הקולקטיביסטים] **מכריזים על עקרון מהפכני, ומתעלמים מהשלכותיו של עקרון זה. הם שוכחים כי עצם ביטול הרכוש הפרטי באמצעי העבודה – אדמה, מפעלים, דרכים והון – חייב להניע את החברה אל ערוצים חדשים לחלוטין;** [ביטול זה] **חייב להפוך כליל את שיטת הייצור הקיימת, את מטרותיה כמו גם את אמצעיה;** [הוא] **חייב לשנות את היחסים היום-יומיים בין האנשים** [...]."
>
> **"הם** [הקולקטיביסטים] **אומרים 'שום רכוש פרטי' ומיד אחר-כך שואפים לשמר את הרכוש הפרטי בביטויו היום-יומי"**[98]

ובמקום אחר באותו חיבור:

> "[...] **אופן ייצור חדש לא יכול להתקיים לצידן של דרכי הצריכה הישנות, ממש כשם שאין ביכולתו להתאים עצמו לצורות הישנות של הארגון הפוליטי.**
>
> **"שיטת השכר יוצאת מתוך הבעלות הפרטית על האדמה ועל אמצעי העבודה. היא היתה תנאי הכרחי להתפתחות הייצור הקאפיטליסטי, והיא תעלם יחד עמו, למרות**

---

[96] **Kropotkin**, <u>The Conquest of Bread</u>, pp. 144-149.

[97] **ibid**, pp. 146-147, 149.
דבר זה מעיד, לדעתי, על טעות חמורה בהבנת משנתו של מארקס בעניין שאינו שולי כלל ועיקר. ברם, ייתכן שטעות זו אינה רק של קרופוטקין, אלא גם של כמה ממשיכיו המוצהרים של מארקס.

[98] **ibid**, p. 148.

הנסיונות להסוותה כ'שיתוף ברווחים'. הבעלות המשותפת על אמצעי העבודה חייבת בהכרח להביא עמה את ההנאה המשותפת מפירותיה של העבודה המשותפת"[99]

רק עם ביטולה המלא של שיטת השכר, אומר קרופוטקין, תתכונן חברה חופשית. רק אז יושם קץ לחלוקת העבודה לעבודה גופנית ולעבודה רוחנית. רק אז **"תחדל העבודה מלהיות קללת גורל: היא תהפוך למה שעליה להיות – ההפעלה החפשית של כל סגולות האדם"**[100].

כל זה נשמע דומה עד-כדי זהות לטענות שהציג מארקס בחיבוריו השונים למן אמצע המאה התשע-עשרה (לא רק התוכן; גם הרטוריקה של קרופוטקין, כשהוא מדבר, למשל, על ביטול **"השרידים האחרונים של שלטון המעמד-הבינוני: מוסָרוֹ השאוב מפנקסי החשבונות, פילוסופית 'שטרי-החוב והאשראי' שלו, מוסדות ה'שלי שלך' המאפיינים אותו"**[101] מזכירה עד-מאוד קטעים מ"ביקורת תכנית גותהא" שנדונו בפרק זה). עמודים רבים משל קרופוטקין נראים כמעט כ"סיכומים" של טיעונים מארקסיים[102]. קרופוטקין אינו מאזכר בדרך-כלל את מקורות מישנתו, ויחסו אל מארקס הוא לעולם יחס של שלילה נחרצת. אין זה ממטרותיה של עבודה זו לקבוע, האם, ובאיזו מידה, אשם קרופוטקין בפלגיאט, או שמא הגיע באופן עצמאי לעמדות קרובות מאוד לאילו של מארקס. כך או כך, קריאה בקרופוטקין מעוררת את הרושם כי הפער התיאורטי בין האנארכיסטים למארקס וחסידיו קטן הרבה יותר מכפי שנדמה היה לאלה שנטלו חלק פעיל במחלוקת. אך גם השערה זו נוגעת לענייננו רק בעקיפין. החשוב הוא, כי אפשר לטעון באופן נחרץ את הטענה הבאה: ההוגה האנארכיסטי המרכזי בסוף המאה התשע-עשרה דחה דחיה מוחלטת (בשלב המפותח של הגותו) את סוג ה"סוציאליזם של אישורי עבודה" המשתמע, למשל, ממפעליו של אואן, מהגותו של פרודון, וממצעים פוליטיים כמו תכנית גותהא. ממש כמו מארקס הוא קבע כי העיקרון "לכל אחד על-פי מעשיו" ("to each according to his deeds") הוא חלק מן השיטה הקיימת, וכי הקומוניזם, גם בגירסתו האנארכיסטית, אוחז בעיקרון שונה מהותית: "לכל אחד על-פי צרכיו" ("to each according to his needs")[103].

מי מוסמך לקבוע את צרכיו (וכן את יכולתו) של כל אחד? מארקס וקרופוטקין אינם מתייחסים לשאלה זו מפורשות, אולם דומה שהלוגיקה של הדיון מאפשרת רק תשובה אחת: בחברה חופשית קובע כל אדם את הצרכים והיכולות של עצמו. התשובה פשוטה רק מבחינה לוגית. יישומה הפרקטי הוא כמובן מורכב ומסובך ביותר. מה יהיו דפוסי הארגון החברתיים והפוליטיים של חברה, אשר עיקרון זה עומד בבסיסה הכלכלי? לשאלה זו אין תשובה של ממש בכתביו של מארקס, וגם קרופוטקין אינו נחפז לספק "מתכונים מפורטים מדי למטבחי העתיד"[104]. את הסיבה העקרונית לכך הזכרתי בראשית פרק זה: כל תאור מפורט מדי של חברת העתיד החופשית עלול להסתבך בסתירה עצמית[105]. באופן כללי נוכל לדבר על "התאגדות חופשית" כיסוד אשר

[99] **ibid**, p. 32.
[100] **ibid**, p. 133.
[101] **ibid**, p. 157.
[102] "סיכומים", שכן נעדר מהם, בדרך-כלל, "ניתוח-העומק" הפילוסופי המאפיין את מארקס. הנימוקים אצל קרופוטקין הרבה יותר פשוטים, ולא פעם גם פשטניים.
[103] **ibid**, pp. 31-36, 156.
[104] כפראפרזה על דבריו של קאוטסקי שצוטטו בראשית פרק זה, בהערת השוליים מספר 17.
[105] ראה לעיל, עמ' 20.

יעמוד בתשתיתן של הקבוצות החברתיות האלמנטריות, ועל "פדרליזם" שיהיה דפוס ההתארגנות השלט ברמת המקרו. החברה החופשית תורכב, איפוא, מקבוצות או קהילות קונקרטיות, אשר תבואנה זו עם זו בקשרים פדרטיביים בהיקפים שונים (ברמה "מחוזית", "ארצית", ו"כלל עולמית"). "פירמידת הסמכות" שתיבנה תהיה הפוכה מזו הנהוגה בחברת ימינו: אם בחברת ימינו מחזיקה בידיה המדינה את מירב הסמכויות, ומסגרות התארגנות הקטנות יותר (למשל: רשויות מוניציפאליות) כפופות לה לחלוטין, הרי בחברת ההתאגדות החופשית יקטנו מידת הסמכות והכוח הפוליטי ככל שנרחיק במעגלים הפדרטיביים מן הקהילה הקונקרטית; וכמובן, עיקר כוח ההכרעה – או לפחות חלק מרכזי שלו מבחינה כמותית ואיכותית – צריך להשאר, בחברה חופשית, בידיו של כל פרט[106].

קשה לתבוע תשובות מפורטות יותר מתיאוריה העוסקת בעתיד, ובפרט כאשר עתיד זה נתפס, כאמור, כעתיד של חירות[107]. מגוון השאלות העולות כאן הן, כלשונו של מארקס: "[בעיות] **שלפתרונן יש רק אמצעי אחד:** הפראקסיס"[108].

דומני כי בכך הובהרו ובוססו, במידה מספקת לצרכי הדיון, הטענות שהוצגו בראשית פרק זה, לאמור: א) דמות חברת-המטרה שאליה מכוון המעש הסוציאליסטי מאופיינת בביטול השליטה האדנותית (הדיכוי, הניצול והניכור ביחסים האנושיים; ב) בשלב המפותח של ההגות הסוציאליסטית, החל מאמצע המאה התשע-עשרה, התגבשה התובנה כי ביטול רדיקאלי של אלה כרוך בביטולם של היחסים הסחורתיים, היינו: בביטול שיטת-השכר ושוק-החליפין של הסחורות; ג) לתובנה זו שותפים היו, באותה תקופה, הוגים מרכזיים מן הזרמים היריבים של הסוציאליזם הרדיקאלי (ובפרט: מארקסיסטים ואנארכיסטים). מכאן, שהמחלוקות המהותיות בין הזרמים הללו לא נסבו אודות מטרת השחרור, אלא אודות הדרך להגשמתה.

אולם, בטרם נעבור לדיון במחלוקות הללו, יש להעיר הערה נוספת: גם משעה שנוסחו היטב, ובוססו באופן תיאורטי, המאפיינים שהגודרו לעיל לחברה חופשית, הם לא הפכו בהכרח ל"אני-מאמין" מחייב של הסוציאליזם. בכל שלב ושלב בהיסטוריה של הסוציאליזם (ואף בתוך ה"סוציאליזם הרדיקאלי"), היו זרמים והוגים אשר הציבו מטרות אחרות.

---

[106] הכתוב בפיסקה זו נסמך, באופן חופשי למדי, על מקומות שונים אצל מארקס וקרופוטקין. בעיקר על "המאניפסט הקומוניסטי" ו"מלחמת האזרחים בצרפת" של מארקס, ועל החיבור "כיבוש הלחם" ("The Conquest of Bread") של קרופוטקין:
- **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 32 ואילך.
- **מארקס, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, עמ' 339 ואילך.
- **Kropotkin Peter, <u>The Conquest of Bread and Other Writigs</u>**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).

[107] כמובן מאליו, קבוצות רדיקאליות, המנסות לקיים חיי שיתוף ויחסים לא-סחורתיים בתוך מציאות ההווה וכחלק מן המאבק לשינוי מציאות זו, אינן פטורות מלהשיב על השאלות הללו. עבורן אין אלה שאלות תיאורטיות גרידא, אלא גם בעיות פרקטיות; ואין הן נסובות על העתיד בלבד, אלא גם על ההווה.

[108] **מארקס קארל, *"לביקורת פילוסופית המשפט של הגל: הקדמה"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 71 (ההדגשה במקור). ועיין גם: **Kropotkin, *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"***, p. 47-48.

אפילו בקרב תלמידיו המוצהרים של מארקס חלו שינויים בחזון הסוציאליסטי, אשר נבעו, בין השאר, מן ההתפתחויות ההיסטוריות במאה העשרים. כשלון המהפכה במערב אירופה, והצביון שלבשה במזרחה, הביאו ל"התפכחות" מסויימת, ולהסתפקות במטרות צנועות יחסית. משהו מעין זה מצוי היה כבר ברוויזיוניזם של אדוארד ברנשטיין. ביקורתו של ברנשטיין נסבה בעיקר על הדביקות של הסוציאל-דמוקרטיה (המארקסיסטית-רדיקאלית באותם ימים) ברעיון המהפכה ובתפיסה המטריאליסטית-דיאלקטית של ההיסטוריה, אך המלצתו של ברנשטיין למפלגתו להרפות מן ה"מטרה הסופית", ולהתמקד בהשגת היעדים הקרובים של שיפור מצבם של הפועלים, יש בה משום נסיגה (או לפחות פתח לנסיגה) מן המטרה של יצירת חברה השונה באופן רדיקאלי מזו הקיימת[109]. כידוע, המגמות הרפורמיסטיות – שברנשטיין היה אחד המבשרים שלהן – השתלטו בעשורים הראשונים של המאה העשרים על הסוציאל-דמוקרטיה בגרמניה ובמערב-אירופה כולה. לאחר מלחמת-העולם הראשונה, וביתר-שאת לאחר השניה, התמקדו המפלגות הסציאל-דמוקרטיות כמעט לחלוטין בשיפור מצבו של המעמד העובד **בתוך** מסגרתם של יחסי-הייצור הקפיטאליסטיים, ולא הציגו אלטרנטיבה רדיקאלית ליחסים הללו (בין אם נבע חוסר הרדיקאליזם משיקולים טקטיים, ובין אם נבע משינוי מהותי בתפיסה). דבר זה נכון, במידה יתירה, גם לגבי המפלגות הקומוניסטיות במערב אירופה. מפלגות אלה שמרו, אמנם, על תיאוריה רדיקאלית (ואף על מידה של ריטוריקה רדיקאלית), אך בפראקסיס הן השתלבו בתוך השיטה הפוליטית השוררת של הדמוקרטיה-הפרלמנטרית ה"בורגנית", ואף הסתייגו לא פעם ממגמות אנטי-ממסדיות או "מהפכניות-רדיקאליות".

אשר לקומוניזם במזרח, הוא עמד למבחן מעשי – ולא תיאורטי-גרידא – משעה שתפסו המפלגות הקומוניסטיות את השלטון הפוליטי ברוסיה ובגרורותיה. לשם הערכה ביקורתית של הישגי הקומוניזם הסובייטי, אין צורך להזדקק לשפע ההתקפות עליו שמקורן בארצות המערב – התקפות אלה הן לא פעם בעלות אופי אידאולוגי-גרידא. די אם נציין את העובדה הפשוטה: לאחר עשורים רבים בשלטון, לא מצאנו כי הקומוניזם ביטל, בברית-המועצות או במקום אחר, את שיטת השכר וחליפי-הסחורות. מה שהושג, לכל היותר, הוא "קפיטאליזם-של-המדינה" ("State Capitalism") שבו מתייצבת המדינה כ"קפיטאליסט המופשט" מול אזרחיה. לאור הדברים שנאמרו קודם-לכן, ברור כי אין זו הגשמה מלאה של הסוציאליזם כפי שהבינו אותו מארקס, קרופוטקין והוגים רדיקאליים אחרים.

הדיון בפרקים הבאים בפראקסיס של השחרור יתמקד בעיקר באותה השקפה הקושרת את מטרת הסוציאליזם עם הביטול הרדיקאלי של שיטת השכר וחליפי-הסחורות. הוא יעסוק, איפוא, בעיקר בקבוצות, בתנועות ובהוגים, שאידאל חברתי זה הוסיף לעמוד לנגד עיניהם, והשפיע על אורח פעולתם ועל אופי המאבק שלהם לשחרור החברה.

---

[109] הצגה שיטתית של הרויזיה בסוציאליזם אותה מציע ברנשטיין ניתנת בספרו:
Bernstein Eduard, Evolutionary Socialism, Schocken Books (NY, 1961).
חיבור זה הוא תרגום לאנגלית, שנעשה בפיקוחו ובאישורו של ברנשטיין, למקור הגרמני: "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie". ספרו של ברנשטיין היווה "הצהרת פתיחה" של הפולמוס הגדול אודות הרויזיוניזם במפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית. בהקדמה לתרגום האנגלי משנת 909, בה מציג ברנשטיין את עיקר מטרתו של החיבור, הוא מביע הסתייגות עקרונית ממושג "המטרה הסופית של הסוציאליזם" (**ibid**, pp. viii-ix ועיין גם: **ibid**, pp. 204-205).

פרק 1.2: אמצעים ומטרות – בעיה עקרונית בפראקסיס של השחרור

בפרק הקודם הצגתי את **מטרת השחרור** כפי שהתגבשה בהגות הסוציאליסטית, ובעיקר בתקופה שלמן אמצע המאה התשע-עשרה. בדברי על מטרת השחרור כוונתי למאפיינים העיקריים של החברה החופשית, שאותה שאף הסוציאליזם לכונן. בפרק זה ברצוני להסב את הדיון אל השאלה העומדת במרכז מחקרי, השאלה אודות **הדרך** שבה יש לפעול על-מנת להגשים מטרה זו. כפי שאמרתי בתחילת הפרק הקודם, דווקא בשאלה זו, שאלת הדרך, נטושות היו המחלוקות העמוקות בין הזרמים השונים בסוציאליזם, אשר הסכימו ביניהם, לפחות באופן כללי, אודות המטרה. השאלה המוצבת כאן במרכז היא, אם כן, השאלה הקלאסית "מה לעשות?": כיצד יש לפעול במציאות על-מנת לקדם את הגשמתה של חברה חופשית, הנתפסת במחשבה (בתיאוריה או בציורי הדמיון) כדבר שאליו שואפים. כיצד יש להכשיר בהווה את התממשות חברת העתיד, ודווקא חברת העתיד הטובה (היינו: חברה שיתופית, חופשית, אותנטית וכו'). כמובן שזוהי בעיה פראקטית – בעיה מתחומו של הפראקסיס. משום כך אפשר לכאורה לטעון, שבעיה זו, עם כל חשיבותה, אינה שאלה **פילוסופית**, ואין לחפש לה מענה מתחומה של הפילוסופיה. בדברים הבאים אני מנסה להראות כי טענה ביקורתית זו היא שגויה; כי הפילוסופיה בכלל, ובמיוחד הפילוסופיה של הסוציאליזם, אינה צריכה ואינה רשאית (על-פי הנחותיה שלה) להמנע מן הדיון בבעיות פרקטיות. אכן, היחסים שבין הפראקסיס לבין התיאוריה (והפילוסופיה כתחום התיאורטי המופשט ביותר) הם לעולם יחסים מורכבים, הכוללים גם מידה של עוינות הדדית. אולם למרות זאת – ואולי דווקא משום כך – נתבעת הפילוסופיה, המציגה את האידאה של חברה חופשית, לדון גם בדרך לכינונה של חברה כזו.

סקירה היסטורית של תיאוריות מתחום הפילוסופיה של החברה והמדינה מראה, שהפילוסופיה לא נענתה תמיד לתביעה זו. אפשר שדווקא המקרה ההפוך הוא הרווח: פילוסופים והוגים הציגו דיונים ביקורתיים בחברה הקיימת המקולקלת, ובצידם תיאור של חברה אלטרנטיבית מתוקנת (התאור שמאז תומאס מורוס נקשר לו הכינוי "אוטופיה"), אך נמנעו פעמים רבות ממתן תשובות מספקות לשאלה "איך עוברים מכאן לשם", איך נחלצים מן הקלקול. בכך קשורה ההבנה המקובלת של המושג "אוטופיה", כתאור של סדר חברתי טוב או רצוי, **אך בלתי ניתן להגשמה**. נראה שכבר מורוס, אביו מולידו של המושג, ייחס לו משמעות זו, לפחות במובלע. הדיון שפורש מורוס בספר הראשון של חיבורו "אוטופיה" אינו מורה לנו את הדרך לכינונה של חברה אוטופית, אלא מסביר את הסיבות העקרוניות שבעטיין לא ייתכן שינוי של הסדר החברתי המקולקל. ממלכת אוטופיה הדמיונית של מורוס, המוצגת בספר השני, אינה מתוארת כחברה מקולקלת שהתחולל בה תהליך של תיקון – היא התהוותה מראשיתה כחברה מתוקנת (או אולי מוטב לומר: היא בבחינת הווה נצחי של סדר חברתי מתוקן). אירופה, לעומת אוטופיה, אינה דמיונית אלא ריאלית, ואינה מתוקנת אלא מקולקלת. דווקא משום כך, מסביר רפאל (הדובר הראשי ב"אוטופיה") לבני-שיחו, אין אירופה יכולה להעשות לאוטופיה. הדברים שאומר מורוס בשורות הסיום של החיבור (כאן כבר לא "מפיו" של רפאל, אלא בגוף ראשון), מצביעות, בעצם, על העדר תשובה בשאלה כיצד ניתן להגשים את האוטופיה, ועל העדר תקווה ממשית להגשמתה: **"ואולם**

אני מודה ומתוַדה בנפש חפצה, שדברים רבים מצויים במדינת אוטופיה, שהנקל ללב לבקש, שיונהגו ויתקיימו במדינות שלנו, אבל קשה יותר לקוות, שבאמת יונהגו ויתקיימו".[1]

מורוס היה זה שהמציא את השם "אוטופיה", אשר הפך למושג. אך כמובן לא היה הוא ההוגה הראשון שתאר בדבריו חברה דמיונית מתוקנת, והציבה כניגוד לחברת זמנו הממשית המקולקלת. דפוס זה של דיון פוליטולוגי מופיע כבר ב"פוליטיאה" של אפלטון, ואפשר לראות בדיאלוג זה את האב-טיפוס של דיונים רבים שהופיעו אחריו בהיסטוריה של הפילוסופיה הפוליטית. גם אפלטון מציג ביקורת רדיקאלית של המדינות בזמנו, גם הוא מתאר מדינה אלטרנטיבית, מתוקנת (חלק גדול מן ה"פוליטיאה" מוקדש לשרטוטה של מדינה טובה זו). כפי שנראה מייד, גם אפלטון אינו משיב תשובה מספקת לשאלה איך תתכן מדינה כזאת, ואולי אף רומז לנו כי לא תתכן.

השאלה מוצגת במפורש, בספר החמישי של ה"פוליטיאה", בפי גלאוקון, בן-שיחו של סוקראטס בחלק זה של הדיאלוג. סוקראטס מפליג בפירוט סדרי המשטר במדינה המתוקנת ובתיאור היתרונות שיצמחו מן הסדרים הללו. כאן קוטע אותו גלאוקון ומפציר בו, שיניח כמוסכמים את כל היתרונות הללו (ועוד רבים אחרים שלא נזכרו), ויַראה סוף סוף לתלמידיו כי **אפשרי** הדבר, שיקום משטר כזה, **וכיצד** הוא אפשרי[2]. נדגיש, כי סוקראטס אינו מבקר את גלאוקון על אופיה ה"פראקטי" של שאלתו, וגם אינו טוען שאין לשאלה זו מקום במסגרתו של דיון פילוסופי. לאחר הסתייגויות מסויימות באשר למידת הדמיון שאפשר לדרוש בין הדיבור לבין המעשה (הסתיגויות שאינן באות לשחרר את התיאוריה הפילוסופית ממבחן ההגשמה, אלא רק לסמן את גבולותיו העקרוניים של מבחן זה), הוא מתגייס להשיב על השאלה ואומר:

> **"אם לא יהיה אחד משניים [...] או – שהפילוסופים ימלכו במדינות, או – שהנקראים עכשיו מלכים ושליטים יעסקו בפילוסופיה עיסוק כן וכדי הצורך, ושני אלה, שלטון מדיני ופילוסופיה, יתחברו במקום אחד, שדלתו תיסגר בפני בעלי התכונות השכיחות הפונים עכשיו אל זה ואל זה בנפרד, – אם לא יהיה כדבר הזה – לא ייתכן שום קץ, גלאוקון חביבי, לפורעניות שבמדינות, ודומני שאף לשלמין האנושי בכלל, ואף המשטר הזה שהעלינו עכשיו בדברנו, לא יצמח ויתאפשר קודם לכן, ולא יראה אור עולם"**[3]

תשובתו זו של סוקראטס נפרשת מכאן על-פני שני פרקים שלמים של הדיאלוג. פרקים ו' וז', המכילים כמה מן החלקים החשובים ביותר של ה"פוליטיאה" (כמו משל הקו המחולק ומשל המערה), מוקדשים לפיתוחו וביסוסו של רעיון "המלכים הפילוסופים". אבל האם יש כאן תשובה של ממש לשאלה? התלמיד שאל **כיצד אפשרי** המשטר המתוקן, והמורה בתשובתו קובע באיזה מצב **אין** הוא אפשרי, כלומר: מגדיר לו תנאי הכרחי. אבל אם כך, אם קבענו תנאי הכרחי להתגשמותו של המשטר המתוקן, שומה עלינו לשאול כיצד יתהווה תנאי הכרחי זה עצמו? דומה, כי השאלה המכרעת בדיון כולו היא: כיצד יתהווה אותו מצב, שבו הפילוסופים יוזמנו למלוך או

---

[1] **מורוס**, **<u>אוטופיה</u>**, עמ' 224.

[2] **אפלטון**, ***"פוליטיאה"***, בתוך: **אפלטון**, **<u>כתבי אפלטון, כרך שני</u>**, (תרגום: יוסף ג. ליבס), הוצאת שוקן (תל אביב, 1964), עמ' 363-362 (בחלוקה הקאנונית: 472-471). דבריו של גלאוקון מצוטטים (בהשמטות מסוימות) כמוטו של עבודת מחקר זו, בעמ' 6 לעיל.

[3] **שם**, עמ' 366-365 (בחלוקה הקאנונית: 473).

המלכים יעסקו בפילוסופיה? האם הרעיון של שלטון-הפילוסופים הוא ספקולציה תיאורטית-גרידא, או שמא ישנן דרכי-פעולה אשר תקדמנה את הגשמתו במציאות? בכל העמודים הבאים של הדיאלוג אין תשובה מפורשת לשאלה זו. יתר-על-כן, השאלה כלל לא נשאלת, בוודאי לא באותו אופן ברור ונחרץ שאפיין את גלאוקון בשאלתו הקודמת.

חמור מכך, מן הכתוב במקומות שונים בטקסט נדמה כי יש סיבות עקרוניות לכך ששלטון-הפילוסופים לא יכול כלל להתהוות. ב"משל האניה"[4] מולך העם (בעל האניה) שולל על-ידי קברניטי-הדמה, ונמנע מלמסור את הנהגת האניה (המדינה) בידי הקברניט האמיתי (הפילוסוף), משום העדר-תבונה שהיא מהותית לו. אסירי המערה ב"משל המערה" יבקשו להרוג את זה הבא לשחררם[5]... מכאן, שאכן החברה מקולקלת, משום שהפילוסופים אינם שולטים, אולם באותה מידה נכונה הטענה ההפוכה: הפילוסופים אינם שולטים משום שהחברה מקולקלת. שלטון הפילוסופים מוצג, מצד אחד, כתנאי הכרחי לכינונה של חברה מתוקנת, ומצד שני, כמאפיין ייחודי של החברה המתוקנת – כדבר שלא יוכל לראות אור עולם בטרם תיוסד חברה כזאת. נראה, אם כן, שאפלטון מציג בפנינו מעגל-קסמים: על-מנת שיתקיים התנאי ההכרחי לתיקון החברה, צריכה החברה להיות כבר מתוקנת. שמא עלינו להבין, איפוא, את תשובתו של סוקראטס לגלאוקון, אודות אפשרות כינונה של המדינה הטובה, כביטוי של אירוניה סוקראטית? שמא מנסה אפלטון לומר לנו, בעצם, שהמודל האוטופי שהוא פורש לפרטיו ב"פוליטיאה" חסר ערך מעשי? או שחשיבותו אינה בתחום התיקון הפוליטי אלא רק בתיקון נשמתו של הפרט? זה נראה כסותר את מגמתו המוצהרת של הדיאלוג, ובכל זאת רמזים בכיוון זה מופיעים בטקסט בכמה מקומות.

לאחר שמציג סוקראטס את התנאי ההכרחי לכינונה של המדינה המתוקנת – או שהפילוסופים ישלטו או שהשליטים יעסקו בפילוסופיה – הוא אומר: **"ואני אין בפי לומר שום טעם, מדוע מן הנמנע הוא, שיקרה אחד משני הדברים הללו, או שניהם כאחד. שאילו היה הדבר מן הנמנע, היו לועגים לנו בצדק, שלריק משמיעים אנחנו דיבורים הדומים כתפילות"**[6]. מכאן, שאפשרי שלטון הפילוסופים, ואפשרית המדינה המתוקנת. אולם, כשם שאין בפי סוקראטס שום נימוק מדוע הדבר בלתי-אפשרי, גם אין בפיו שום הסבר כיצד אפשר להגשימו. יותר משהוא מציג את שלטון הפילוסופים כתוצאה של מעשה אנושי, הוא מציגו כפרי של מקרה טוב, או התערבות אלוהית[7]. האם עלינו להבין כי שלטון הפילוסופים והמדינה המתוקנת, אפשריים רק במובן לוגי, כמושגים שאינם מכילים סתירה פנימית? ועוד, סמוך לסופו של הדיאלוג, לאחר שבוררו תכונותיו של האדם המעולה, אשר תיקן את נפשו והשליט עליה את משטר התבונה, מעיר גלאוקון, כי אדם כזה לא יהיה נכון לעסוק בפוליטיקה. בתשובתו של סוקראטס ובהמשך השיחה שבה ומופיעה המדינה המתוקנת, שרק בה יהיה האדם המתוקן לפוליטיקאי:

---

[4] **שם**, עמ' 384-385 (בחלוקה הקאנונית: 488).
[5] **שם**, עמ' 424 (בחלוקה הקאנונית: 517).
[6] **שם**, עמ' 400-401 (בחלוקה הקאנונית: 499).
[7] **שם**, עמ' 400 (בחלוקה הקאנונית: 499).

"'חי הכלב', אמרתי אני, 'במדינתו שלו – יהא נכון לכך בכל מאודו, אך חוששני שלא בעיר מולדתו, אלא אם כן תזדמן נסיבה אלוהית'.
'אני מבין', אמר; 'במדינתו שלו מתכוון אתה לזו שעכשיו תיארנו וייסדנו אותה, ושמקומה – השיח, ועלי-אדמות דומני שאינה בנמצא בשום מקום'.
'אולם', אמרתי אני, 'אולי נכונה בשמיים, בחינת דוגמה לכל החפץ לראותה וליישב את עצמו אגב ראייה זו. ואין בכך כלום, אם היא קיימת, או תהא קיימת, בכל מקום שהוא; שכן רק בזו, ולא בשום אחרת, יהא למדינאי'."[8]

המדינה המתוקנת – מדינתו של הפילוסוף – היא מדינה לוגית, מדינה שמקומה הלוגוס[9], והיא נראית לעין-התבונה ולא לעיני הבשר. אין בכך כלום אם היא קיימת או תהא קיימת עלי אדמות, אומר סוקראטס, ומבטל בכך את חשיבותה של שאלת ההגשמה. כל בעל-תבונה יכול ליישב את עצמו אגב התבוננות רוחנית בסדריה האידאלים של אותה מדינה – ליישב את עצמו, לא לתקן את מדינתו. הגאולה הפרטית וגאולתה של החברה מופרדות כאן זו מזו באופן נחרץ. רק הראשונה תלויה במעשה אנושי; לשם התממשותה של השניה, עלינו ליחל ל"נסיבה אלוהית". במידה שבה נקבל פרשנות זו ל"פוליטיאה", כן יהיה עלינו לחדול מלראות בדיאלוג זה מקור ואב-טיפוס למחשבת התיקון החברתי, ולהבינו כמקור ואב-טיפוס למחשבה השמרנית דווקא.

ה"פוליטיאה" מביאה אותנו איפוא במבוכה, באשר לשאלת אפשרות כינונה של המדינה המתוקנת. אפשר שהדיאלוג **נועד** להביא אותנו במבוכה. אין הדבר כך באשר לתיאוריות הפילוסופיות והפוליטולוגיות של הסוציאליזם המודרני, העומדות במוקד מחקר זה. הסוציאליזם של המאה התשע עשרה הופיע מלכתחילה כתיאוריה חברתית לשם שינוי חברתי. מטרת השחרור הוצגה בתיאוריות הללו כמטרה ריאלית, בת-השגה, ומעשה השחרור החברתי הממשי נתפס כתכליתה האחרונה של התיאוריה. "**הפילוסופים אך פירשו באפנים שונים את העולם**", כתב מארקס ב"תיזה האחת-עשרה על פויארבאך", "**אבל העיקר הוא לשנותו**"[10]. ובתזה השלישית כתב: "**בפראקסיס חייב אדם להוכיח את האמת, כלומר את הממשות ואת התוקף של חשיבתו** [...]"[11].

ראוי להגדיש: כאשר מציב מארקס את ההגשמה, את הפראקסיס, כמבחנה העליון של התיאוריה, אין הוא קורא להסתלקות מן התיאוריה אלא לביטולה הדיאלקטי (בבחינת: "Aufhebung"). התהליך המהפכני של שחרור החברה אמור, לדעת מארקס, להתהוות מתוך קשר של עיצוב הדדי והשפעה הדדית בין התיאוריה והפראקסיס (מעין סינתזה דיאלקטית). גיאורג לוקאץ' דן באופן בהיר ומשכנע ביחס דיאלקטי זה במאמרו "מהו מארקסיזם אורתודוקסי?"[12]. הוא מסתמך שם, בין השאר, על פסוק של מארקס מן ה"הקדמה לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל", המציג במפורש את **ההדדיות** שביחסי התיאוריה והפראקסיס בתהליך המהפכני: "**לא די בכך שתשאף**

---

[8] **שם**, עמ' 536-535 (בחלוקה הקאנונית (592).
[9] כך במקור ("têi en logois keimenêi" = "השוכנת בלוגוס").
[10] **מארקס קארל, *"תיזות על פויארבאך"***, (תרגום: י. רוזנצווייג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 309.
[11] **שם**, עמ' 306.
[12] **Lukács Georg, *"What is Orthodox Marxism"***, in: **Lukács Georg, <u>History and Class Consciousness</u>**, MIT Press (Cambridge Mass., 1973), pp. 2-5.

המחשבה לממש את עצמה; המציאות אף היא חייבת לשאוף להגיע אל המחשבה"[13]. למרות דברים אלה של מארקס, נאלצו תיאורטיקנים מארקסיסטים, פעמים רבות, להגן על מעמדה של התיאוריה, בפני התקפותיו של מארקסיזם "וולגארי", המתייחס אליה בביטול ואוחז בפראקסיס המהפכני בלבד[14]. העמדה המבטלת את חשיבותה של התיאוריה נסמכה לפעמים על פרשנות מסויימת ל"תיזה האחת-עשרה על פויארבאך". אולם, ברור כי גישה זו אינה עולה בקנה אחד עם מכלול תורתו של מארקס (ואף אינה נובעת מן התיזה האחת-עשרה עצמה). מארקס טען חזור וטעון בחיבוריו, כי **הבנה** אדקוואטית של המציאות (כלומר: תיאוריה נכונה) היא כלי חשוב ביותר, אולי אף תנאי הכרחי, **לשינוי** המציאות[15]. התיאוריה אודות אפשרויות האמנסיפציה צריכה להנחות את הפראקסיס האמנסיפטורי.

הדברים שנאמרו לעיל ביחס למארקס, נכונים גם ביחס למגמות תיאורטיות אחרות בסוציאליזם. התיאוריה הסוציאליסטית, מעצם היותה תיאוריה של שינוי חברתי, שואפת להציג הסבר של המציאות השוררת, על-מנת להביא, בסופו של דבר, לשינוי רדיקאלי של מציאות זו. מכאן ברור, שעל פי הנחותיה העקרוניות ומטרותיה המוצהרות, אין התיאוריה של הסוציאליזם יכולה לפתור עצמה מן העיסוק בשאלות פראקטיות. שאלות אלה הן תכליתה האחרונה. עוד עולה מכך, שפילוסופיה סוציאליסטית אינה יכולה להשאר מופשטת לחלוטין, מבלי שתחדל מלהיות סוציאליסטית. מחשבה השואפת לממש את עצמה בעולם המעשה, אינה יכולה להשאר פילוסופיה "טהורה", בבחינת "מחשבה החושבת את עצמה". עליה לחרוג מעצמה ולהיות למחשבה החושבת את העולם. דבר זה גורר בהכרח, כי בתחומיה של הפילוסופיה הסוציאליסטית (אם לא בתחומיה של הפילוסופיה הפוליטית בכלל) יתחולל טשטוש גבולות מסויים בין הדיסציפלינה הפילוסופית, לדיסציפלינות תיאורטיות פחות מופשטות כמו מדע-המדינה, סוציולוגיה, היסטוריה וכלכלה. אנו חשים בטשטוש הגבולות הזה, כשאנו קוראים במרבית הספרים החשובים של ההגות הסוציאליסטית, ובכלל זה חיבוריהם של קארל מארקס, פרידריך אנגלס, מרטין בובר, הרברט מרקוזה, ועוד. בעצם, כל החיבורים המרכזיים הנדונים במחקר זה אינם ניתנים בקלות לסיווג דיסציפלינארי זה או אחר, ואפשר שמנקודת ראותם של זרמים מסויימים בפילוסופיה, יישפטו כ"לא-פילוסופיים". כאמור לעיל, הזיקות הישירות בין הפילוסופיה ובין תחומי-דעת אחרים הוא מאפיין מהותי של ההגות הסוציאליסטית.

ובכל-זאת, הפילוסופיה של הסוציאליזם צריכה לעסוק בשאלות של עלמא הדין (ובשאלת הפראקסיס האמנסיפטורי) כפילוסופיה! וכשם שאינה יכולה להיות מופשטת לחלוטין מבלי שתחדל להיות סוציאליסטית, כן אינה יכולה להיות קונקרטית לחלוטין, מבלי שתחדל להיות פילוסופיה. מכאן, שעליה לחשוף, בתוך ריבוי התופעות הקונקרטיות הנחקרות, את היסודות המהותיים, הכלליים והעקרוניים, ולברר את הבעיות הקשורות ביסודות הללו. לטענתי, השאלה אודות הפראקסיס האמנסיפטורי, השאלה "מה לעשות?", מעלה גם בעיות פילוסופיות עקרוניות.

---

[13] **מארקס, *"לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 73.

[14] ראה למשל: **לנין ולדימיר איליץ, *"מה לעשות"***, בתוך: **לנין ו. איליץ', כתבים נבחרים, כרך א'**, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950), עמ' 28-29.

[15] ראה למשל: **מארקס קארל, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, בתוך: **מארקס קארל, כתבי שחרות**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 273; **מארקס, *לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה***, עמ' 72, 77; **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 38-39.

אחת הבעיות הללו, העומדת במרכז מחקר זה, היא בעיית **היחס שבין האמצעים והמטרות של מעשה השחרור**.

אדגיש מייד, שאין כוונתי לשאלה האתית הותיקה, "האם המטרה מקדשת את האמצעים" (כלומר: האם מותר להשיג מטרה ראויה באמצעים פסולים), ובוודאי שלא לדיונים המופשטים, מתחום תורת המוסר, בסוגיה זו. הלגיטימיות של האמצעים היא מאפיין צדדי למדי של השאלה הנחקרת כאן. הבעיה העיקרית היא בעיית **האפקטיביות** של האמצעים, כלומר: הצלחתם (הסבירה או המשוערת) בהשגת מטרתם. כל תיאוריה סוציאליסטית רדיקאלית מציבה בפנינו שתי תמונות עולם, האחת מתוארת בהרחבה ונחקרת לפרטיה, והשניה משורטטת לפחות בקוויה העקרוניים (ובדרך כלל לא יותר מכך). תמונת העולם הראשונה היא זו של המציאות הנתונה, של החברה הקיימת, של הסדרים החברתיים השוררים. תמונת העולם השניה היא של מציאות אלטרנטיבית אפשרית, טובה יותר, שאותה יש לכונן. אולם בכך אין די. התיאוריה הסוציאליסטית מבקשת, כאמור, להצביע גם על הדרך לעבור מכאן לשם, כלומר: על הגורמים, הכוחות, המגמות והאמצעים שבכוחם לחולל טרנספורמציה חברתית רדיקאלית, להפוך את המציאות השוררת ולכונן במקומה את האלטרנטיבה הטובה יותר. האמצעים של מאבק השחרור נמצאים, אם אפשר לומר כך, בתווך שבין עולם הדיכוי האקטואלי לבין העולם המשוחרר שהוא מטרת המאבק. אולם מה פירושו של תווך זה? אם לקוחים האמצעים מן העולם האקטואלי, כיצד ניתן יהיה לממש באמצעותם מטרה המנוגדת מהותית לעולם זה. ואם הם לקוחים מן העולם המשוחרר, שטרם הוגשם, הרי אינם באמת אמצעים לשינוי: הם עצמם טרם הוגשמו.

כאשר דנים בסוגיה זו באופן מופשט לחלוטין, הדילמה מתפוגגת: הביטוי "אמצעים לשינוי העולם הלקוחים מעולם שכבר שונה" הוא סתירה במושג "אמצעי". מכאן, שכלי השינוי חייבים להיות חלק מן המציאות הקיימת, או שאין כל אפשרות לשינוי החברה על-ידי בני-האדם החברים בה. במקרה זה, כל מחשבת שינוי חייבת לתלות את תקוותיה באלוהים, או בגורם טראנסצנדטי אחר, שישנה את החברה "מבחוץ". הסוציאליזם, על כל אגפיו, דחה את ה"פתרון" הטראנסצנדטי, ותר אחר הגורמים בתוך המציאות הקיימת העשויים לשנותה מבפנים.

אולם, אמצעי-פעולה שונים בעולם הזה נמצאים **בדרגות שונות** של קירבה אל מרכזי הכוח שבהם מעוצבת המציאות החברתית כמציאות של דיכוי. מפלגה פוליטית אינה דומה לקהילה שיתופית, וערוץ טלויזיה מסחרי אינו דומה לכתב-עת אקדמי, למרות שכולם מוסדות אפשריים בעולם הזה. את ההבחנה הדיכוטומית בין "אמצעים הלקוחים מן המציאות הקיימת" ובין "אמצעים אלטרנטיביים", יכולים אנו להחליף בהבחנות של מידה: באיזו מידה מעוגנים אמצעי המאבק בתוך הסדר החברתי הקיים? באיזו מידה הם משולבים במוקדי הכוח הקיימים בחברה, או, לחילופין, שייכים לתחומים מרוחקים יחסית ממוקדי השפעה החברתית והעיצוב החברתי. את שני הקטבים של מדרג זה אפשר לסמן באמצעות המושגים "פוליטיקה" ו"אוטופיה" (הבחירה במושגים אלה תוסבר בהרחבה בפרקים הבאים). ובכן – היכן צריכים סוציאליסטים למצוא את האמצעים להפיכתה של החברה, במעש הפוליטי או בתחום האוטופיה? נראה לכאורה, שיש כאן מאזן של אפקטיביות מול רדיקאליות. הכלים היותר אפקטיביים לשינוי חברתי הם ממילא גם הפחות רדיקאליים, משום שהם שייכים באופן מהותי לסדר החברתי השורר (ומכאן האפקטיביות

שלהם). לעומת זאת, כלים שונים באופן מהותי, המהווים אלטרנטיבה לסדר השורר (כשלעצמם, ולא רק בתכליתם), עלולים, מסיבה זו עצמה, להיות חסרי אונים בתוך תנאיה של המציאות הנתונה[16].

קארל מארקס ופרידריך אנגלס הגדירו את הסוציאליזם שלהם כ״מדעי״, והציבו אותו כניגוד לסוציאליזם ה״אוטופי״. הבחנה זו נסבה בעיקר אודות עניין זה של איתור האמצעים להגשמתו של הסוציאליזם. לשיטתם של מארקס ואנגלס, יתרונה של התיאוריה הסוציאליסטית שפיתחו הוא בכך, שהיא מנתחת את המציאות הקפיטאליסטית, ומוצאת בתוכה אמצעים הקיימים בפועל, או לפחות, השרויים בתהליך התהוותם, לשם הפיכת העולם וכינון הסוציאליזם. זאת, בניגוד לשיטות מהפכניות אחרות (סוציאליסטיות וקומוניסטיות), אשר במקום התנאים ההיסטוריים של השחרור מציגות תנאים ״דמיוניים״[17]. כידוע, הבחנה זו שמשה אחר-כך יסוד לפסילתו של כל זרם שסטה מן המארקסיזם האורתודוקסי כ״לא-מדעי״, ״אוטופיסטי״ ולכן, בחשבון אחרון, ריאקציוני. אולם, ההבחנה בין סוציאליזם ״מדעי״ ו״בלתי-מדעי״ אינה כה פשוטה. ראשית יש לחזור ולומר שכל התיאוריות החשובות בסוציאליזם המודרני נתפסו על-ידי בעליהן כפרוגרמות ריאליסטיות לתיקון החברה, כלומר, לא כדמיון-שוא אלא כמעשה אפשרי, ומבחינה זו – ״מדעי״. פסילתה של התיאוריה כ״דמיונית״ יכולה להופיע, אם כן, רק **כמסקנתו** של דיון ביקורתי, לא כנקודת המוצא של הדיון, ובודאי לא כתחליף לו. יש להראות מה בדיוק בלתי מעשי בתיאוריה – מהו הדבר החסר בה, ושחסרונו עושה אותה לבלתי ניתנת להגשמה. שנית, האשמה זאת ב״אי-מדעיות״ אפשר להפנות גם כלפי הסוציאליזם של מארקס ואנגלס. גם ביחס לתיאוריה שלהם אפשר לשאול, האם באמת הצביעה על תנאים היסטוריים קונקרטיים, המצויים בעין, שבכוחם לבטל את הקפיטאליזם? האם באמת קיים היה, בזמנם של מארקס ואנגלס, ה״סוכן המהפכני בפוטנציה״ של המארקסיזם, היינו: פרולטאריון מאורגן, משכיל, מודע לעצמו ושואף למהפכה? או שמא תפיסת פרולאריון זו עצמה היתה משאת-נפש מהפכנית יותר מאשר ניתוח תיאורטי של המציאות, אוטופיה יותר מאשר מדע? שלישית, גם אם נקבל כי המארקסיזם היה ״מדעי״ (במובן שהוצג לעיל) במחצית השניה של המאה התשע עשרה, מה דינו במאה העשרים ובמאה העשרים ואחת? מארקס ואנגלס הדגישו כי יתרונה של שיטתם הוא בניתות התנאים ההיסטוריים הקונקרטיים, וממילא הכוונה לתנאים הקונקרטיים של תקופתם. אך אם התהוו הפוטנציאלים של המהפכה מתוך תהליך היסטורי, האין הם עשויים גם להעלם בתוך ההיסטוריה? האם לא ייתכן ששעת הכושר המהפכנית תוחמץ, ובתקופה היסטורית אחרת, מאוחרת יותר, ייעלמו התנאים לשחרור? האם לא הופך המארקסיזם, במקרה כזה, לאוטופיה על-פי ההגדרות שלו עצמו? התהליכים ההיסטוריים של שילוב מעמד הפועלים בחברה, ועליית רמת החיים של הפועלים – תהליכים שהתחוללו בעולם המערבי במאה העשרים – מציבים בפני המארקסיזם בעיה זו במלוא חומרתה.

רביעית, אפילו נקבל את הניתוח התיאורטי שהציגו מארקס ואנגלס אודות החברה הקפיטאליסטית, עדיין אין בניתוח זה, כשלעצמו, תשובה לשאלה ״מה לעשות?״. קיים פער עקרוני בין תיאוריה חברתית דסקריפטיבית (המנתחת את התנאים החברתיים הקיימים) לבין

---

[16] טענות אלה יוסברו בהרחבה ואף ייבחנו באופן ביקורתי בפרקים הבאים.

[17] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 56.

תורת שחרור (המורה כיצד יש לשנות את החברה). פער זה קיים גם במארקסיזם, למרות נסיונו המרשים של מארקס לאחד את השתיים למכלול תיאורטי אחד. המחשבה כי תיאור המציאות מהווה כבר תשובה לשאלה כיצד יש לפעול לשם שינויה, דומה להשקפה הדטרמיניסטית, שהתהליך ההיסטורי יברא את החברה החופשית "מתוך עצמו", ובלי תלות בתודעתנו, רצוננו ופעולותינו. השקפה זו, אף שיוחסה לפעמים למארקס, זרה להגותו, כשם שהיא זרה לפועלו הנמרץ לקידום הסוציאליזם ומהפכת השחרור. ובכן, גם לאחר שנמנו כל הנתונים ההיסטוריים והתנאים האובייקטיביים, עדיין יש להשיב על השאלה "מה לעשות?"; עדיין יש להצביע על הדרך שבה צריכים החפצים בסוציאליזם לפעול לשם הגשמתו. תשובה זו חייבת, אמנם, להתחשב בניתוח התיאורטי של המציאות שאותה רוצים לשנות, אולם אין היא נגזרת ישירה ומובנת מאליה של ניתוח זה. השאלה אודות האמצעים שבהם יש לאחוז כדי לשנות את החברה נשארת בעינה גם בתום הניתוח התיאורטי אודות החברה הקיימת.

תשובתו העקבית של מארקס לשאלה זו היתה "מאבק פוליטי". נאמן לעיקרון, שאת הפיכת העולם יש להשיג **"בעזרת כלל האמצעים הכבידים של עולם זה עצמו"**[18], קרא מארקס שוב ושוב לפוליטיזציה של הפרולטאריון, ולפוליטיזציה של המאבק המהפכני. המתח, אולי עד כדי ניגוד, שבין האמצעים למטרות בא לידי ביטוי בתורתו בעיקר בסוגיה זו של המאבק הפוליטי: מחד מתאר מארקס את הפוליטיקה כחלק ממנגנון הדיכוי של החברה הבורגנית, ומאידך הוא קובע שרק מבעד למאבק פוליטי ניתן לבטל את הסדר הבורגני, ולכונן תחתיו הוויה חברתית סוציאליסטית, שיתופית ולא פוליטית. לכאורה – פארדוקס.

מגמות יריבות בסוציאליזם (מגמות לא-מארקסיסטיות ואף אנטי-מארקסיסטיות) טענו שהאמצעים צריכים להיות דומים למטרה. אם המטרה היא כינונה של חברה שיתופית וסולידארית, המשוחררת מן הניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי, הרי יש לכוננה באמצעים שיתופיים, סולידאריים וא-פוליטיים. כלומר: יש לכוננה באמצעים "אוטופיים" – אמצעים השייכים, במובן מסויים, לעתיד המשוחרר ולא להווה הדכאני. אבל כאן שב ומופיע הפארדוקס: אם ניתן להפעיל אמצעים "אוטופיים" לשם שחרור החברה, להפעילם בקנה מידה נרחב במציאות הקיימת, האם לא נובע מכך שהחברה כבר שוחררה? שכוחות הדיכוי סולקו או לפחות צומצמה מאוד שררתם? ואם טרם הושג שחרור החברה – כיצד ניתן יהיה להפעיל אמצעים השייכים, מעצם טיבם, לעולם משוחרר, בתוך עולם לא משוחרר? האם לא מופיעה כאן שוב המעגליות של ה"פוליטיאה", שבה שלטון הפילוסופים הוא גם תנאי לכינונה של המדינה הטובה וגם מותנה בכינונה של מדינה כזאת? הסירוב לאחוז בכליה של החברה הקיימת (חברת הדיכוי), לשם כינונה של חברה חופשית, האין הוא דומה לסירובו של "הפילוסוף האמיתי" ב"פוליטיאה" לעסוק בפוליטיקה בעיר מולדתו (שכן הוא מדינאי של המדינה האידאלית, ולא של זו האקטואלית)? האין גישה זו בסוציאליזם בבחינת גלגול מאוחר של הפילוסופים המסרבים לטפל בענייני

[18] ניסוח זה לקוח מאחד המקומות שבהם מגנה מארקס מגמות של דה-פוליטיזציה בקרב הפרולטאריון. ראה: **מארקס קארל,** ***"השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה"***, (תרגום: ח. טויכלר-הוכברג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך,** <u>**כתבים נבחרים, כרך א'**</u>, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 172.

המדינה, כלשון הדיאלוג של אפלטון, **"עד שלא יקבלוה לידם והיא טהורה"**[19]? וטהרנות פוליטית כזאת, האין היא גוזרת, בעצם, עקרות מעשית?

זוהי, איפוא, הבעיה הפילוסופית שאותה מברר במחקר זה: מחד, אם מנסים לברוא עולם חדש בכלי המאבק של העולם הישן, עלולים כלים אלה להוליד רק את המשכו של הישן (אולי בשינויים מסויימים, לא מהותיים) ולא את ניגודו האיכותי. מאידך, אם מנסים לברוא עולם חדש באמצעים הדומים בטיבם למטרה – כלומר, אמצעים השייכים במהותם לעולם חדש זה עצמו – עלולים האמצעים להתגלות כחסרי אונים בתוך הסדר הקיים, שאת שלילתו הם מבקשים. מכאן ומכאן מסתבר, לכאורה, שעל-מנת לשחרר את החברה נחוץ שתהיה החברה כבר משוחררת...

מעגליות זו, שנוכל לכנותה "מעגליות השחרור" או "מעגליות התיקון החברתי" נדונה במחקר זה, לא רק באופן לוגי מופשט אלא בעיקר מבעד לתיאוריות סוציאליסטיות שונות אודות הדרך לשחרור החברה. בפרק הבא אני מציג ביתר הרחבה את הגישות האלטרנטיביות בשאלת הפראקסיס האמנסיפטורי – הגישות שיעמדו במרכז הדיון התיאורטי בפרקים הבאים.

---

[19] **אפלטון, *"פוליטיאה"***, עמ' 403 (בחלוקה הקאנונית: 500-501).

פרק 1.3: הפראקסיס של השחרור על-פי מגמות סוציאליסטיות שונות

בפרק הראשון של חלק זה בירדתי את מטרת השחרור, כפי שהוגדרה בתנועות סוציאליסטיות המרכזיות בתקופה המודרנית. אולם במחקר זה, יותר משאני מבקש לתהות על המטרה, אני מנסה לחקור את הדרך – את **הפרקטיקה** של שחרור החברה. אם ננסח את השאלה במלים פשוטות, היא תראה כך או בדומה לכך: "מה יש לעשות על-מנת לקדם את הפיכת החברה האנושית לחברה חופשית[1]?". הסוציאליזם אינו רק זרם הגותי או אסכולה תיאורטית, אלא הוא שואף לשינוי חברתי ממשי. לכן עליו להשיב תשובה בשאלת הפראקסיס של השחרור. בפרק הקודם טענתי ששאלה זו עצמה, שאלת הפראקסיס האמנסיפטורי, אינה **רק** שאלה פראקטית: היא מציבה בעיות תיאורטיות ומזמינה התיחסות תיאורטית. במלים אחרות – היא שאלה אימננטית לתיאוריה של הסוציאליזם (אף כי, כמובן, התשובות **האחרונות** לשאלה זו אינן יכולות להיות תיאורטיות-גרידא). בהעדר תשובה מספקת לשאלת הפראקסיס האמנסיפטורי, התיאוריה של הסוציאליזם נשארת בבחינת "מדע-חברה מופשט", בניגוד גמור למטרתה המוצהרת[2].

בהכללה היסטורית (החוטאת, כמובן, במידה של סכמטיזציה) אפשר לדבר על "עידן המהפכות" באירופה ובצפון אמריקה, ששיאו במהפכה הצרפתית הגדולה, כעל קו-שבר המשנה את גישתם של בני-האדם אל התוכניות לתיקון העולם. במהפכה הצרפתית התגשם (בקנה מידה גדול) מעשה עיצובה של המציאות האנושית על-פי עקרונות תיאורטיים, או, כפי שהעדיפו המהפכנים לומר: על-פי התבונה. אכן, טענה זו שייכת, במידה רבה, **לאידאולוגיה** של המהפכה, ואולי אינה שיקוף נאמן של המציאות ההיסטורית. ברם, לצורך הדיון הנוכחי חשובה התודעה לא פחות – ואולי יותר – מן ההוויה: חשובה העובדה, כי כך תפסו את המהפכה הצרפתית אנשי הדור ובני הדורות הבאים. הם ראו בה, כלשונו של היגל, העמדת המציאות האנושית על ראשה, כלומר: על החשיבה[3]. מכאן ואילך משתנה מקומם הפוליטי של הרעיונות: תיאוריות רדיקאליות אודות האדם, החברה והמדינה נתפסות מעתה – על-ידי תומכיהן ויריביהן כאחד – ככוח מהפכני: האפשרות של עיצוב העולם על-פי תאוריות רציונאליות הוכחה, לכאורה, הלכה למעשה. מעתה "נדרשת המציאות לשאוף אל התיאוריה" (כפראפרזה על דבריו של מארקס[4]). אולם, מעתה גם מחוייבת התיאוריה "להתייחס ביתר כבוד" אל המציאות. מתקני עולם אינם יכולים עוד להסתפק בשרטוטן של חברות מופת אוטופיות – עליהם להצביע גם על **הדרך** מכאן לשם, על **האמצעים** שבהם יש לאחוז על-מנת לחולל את התמורה בחברה האנושית.

אם נתבונן בהגות הסוציאליסטית למן תקופת המהפכה הצרפתית ואילך, נמצא כמובן עמדות שונות בשאלת הפראקסיס האמנסיפטורי. במחקר זה אני מתמקד בכמה מגמות עקרוניות מתוך מגוון זה. נכנה מגמות אלה: **המגמה האוטופיסטית, המגמה הפוליטית, המגמה הנאו-אוטופיסטית** ו**הנאו-מארקסיזם האוטופיסטי**. הסוציאליסטים ה"אוטופיסטים" של ראשית

---

[1] חופשית במושגים סוציאליסטיים כמובן. כלומר, חברה שבה בוטלו – או לפחות צומצמו באופן איכותי – הניכור, הניצול והדיכוי שביחסים החברתיים.

[2] המטרה של שינוי העולם מוצהרת, כמובן, בחיבורים סוציאליסטיים לרוב. אפשר שהניסוח התמציתי והנחרץ ביותר שלה מצוי בתיזה האחת-עשרה על פויארבאך של קארל מארקס [**מארקס, *"תיזות על פויארבאך"***, עמ' 309].

[3] See: **Hegel Georg Wilhelm Friedrich**, **<u>The Philosophy of History</u>**, Dover publications (New York, 1956), p. 447.

[4] ראה: **מארקס, *"לביקורת פילוסופית המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 73.

המאה התשע-עשרה (אואן, פוריה, קאבה ודומיהם) שייכים, על-פי החלוקה המוצעת כאן, **למגמה האוטופיסטית**. עמדתם משמשת במחקרי בעיקר כנקודת-מוצא לדיון. שכן המגמות הבאות, העומדות במוקד הדיון, מתייחסות כולן אל האוטופיזם הקלאסי, בין בחיוב ובין בשלילה, והתשובה שמציגות המגמות הללו בשאלת הפראקסיס האמנסיפטורי מתפתחת, במידה רבה, מתוך פולמוס עם האוטופיזם ואודות האוטופיזם. הדיון **במגמה הפוליטית** עוסק בעיקר בהגותו של קארל מארקס, כמייצגה המובהק של מגמה זו. הדיון במגמה **הנאו-אוטופיסטית** עוסק במשנותיהם של גוסטאב לאנדאואר ומרטין בובר. **הנאו-מארקיסם האוטופיסטי** מוצג בעיקר מבעד להגותו של הרברט מרקוזה.

ארבע המגמות התיאורטיות הללו התפתחו והתפלמסו זו עם זו בתוך שדה תיאורטי המוגדר על-ידי המושגים "פוליטיקה" ו"אוטופיה". במהלך הפולמוס גם הוגדרו והוגדרו-מחדש מושגים אלה עצמם. עבודת מחקר זו מוקדשת לבירור תיאורטי של פולמוס זה, ולביקורת פילוסופית של המגמות ה"פוליטיות" ושל אלה ה"אוטופיסטיות". בפרק הנוכחי אני מציג את קווי-המתאר של המחלוקת – מעין מיפוי ראשוני ומבואי של ארבע המגמות ושל היחסים ביניהן. החלקים הבאים של המחקר בוחנים ביתר פירוט את המגמות הללו, מתחקים אחר הטיעונים הפילוסופיים המבססים את הפראקסיס האמנסיפטורי שמציגה כל מגמה ומבקרים את הטיעונים הללו.

א. המגמה האוטופיסטית.

למגמה הראשונה שייכים ההוגים ואנשי המעש הסוציאליסטים מראשית המאה התשע-עשרה. מארקס ואנגלס העניקו להם, במאניפסט הקומוניסטי, את השם הכולל "אוטופיסטים". בפרק "הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי-ביקורתי"[5] הם מונים במפורש את סן-סימון, פוריה ואואן, ובמרומז את קאבה, אך כמובן אפשר להוסיף לרשימה הוגים נוספים. איש מבין האוטופיסטים ה"קלאסיים" לא היה תיאורטיקן-גרידא. אישים כאואן ופוריה האמינו כי הם מציבים בפני האנושות לא אוטופיה מופשטת אלא תוכנית תיקון חברתי בת-הגשמה. הם גם היו מחויבים באופן אישי לתוכנית זו, וניסו לקדם את הגשמתה במעשיהם (בכך הם נבדלים הבדל מהותי מאוטופיסט "מוקדם" כתומס מורוס). מכאן, שהשאלה "כיצד להגשים את תיקון החברה?" היא, עבורם שאלה מרכזית. כשמתבוננים, איפוא, במכלול הגותם ופועלם של אישים אלה (וכן גם בתוכניות-הפעולה שלא התגשמו) מבחינים מייד בשתי מגמות עיקריות, השלובות זו בזו: הראשונה היא הפצת משנתם ברבים, והשניה – הקמה (או נסיונות הקמה) של קהילות שיתופיות אשר תמחשנה את עיקרי השיטה החברתית הרצויה ותוכחנה לעיני-כל את יתרונותיה ("ניו הרמוני" של אואן, ה"פלאנסטר" שתכנן פוריה, "איקריה" של קאבה וכן הלאה). אף כי הדבר השני הפך ברבות הימים לאחד מתוי-ההיכר של הסוציאליזם האוטופיסטי, דומה שלפחות אצל בעלי השיטות האוטופיסטיות הגדולות שהוזכרו כאן, היתה הקמתן של קהילות-מופת טפלה למשימה העיקרית של הפצת רעיונותיהם. דרך המלך לטרנספורמאציה של החברה היתה, בעיני ההוגים הללו, שכנועם של בעלי העוצמה הכלכלית והפוליטית בצדקת התיאוריה שלהם, על-מנת

---

[5] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 55.

שאלה ישתמשו בכוחם לארגונה מחדש של הציוויליזציה האירופית על-יסודות שיתופיים ושוויוניים.

מכאן, שמאמצי השכנוע של האוטופיסטים הופנו בעיקר כלפי המעמד השליט. בעלי עמדות הכוח בחברה (בעלי הממון והשליטים הפוליטיים), שממילא מהווים גם את החלק היותר משכיל של הציבור, אמורים להבין, בכוח שכלם, את התורה האוטופיסטית הנפרשת בפניהם, ולהשתכנע כי ארגונה מחדש של החברה על-פי תורה זו הוא האינטרס הכללי (ומשום כך הוא גם מתאים – ולא מנוגד – לאינטרס הפרטי שלהם). לכן, בדרך-כלל, לא פנו האוטופיסטים ישירות אל אלה שסבלם תחת עולה של השיטה הקיימת הוא הגדול ביותר, אלא דיברו "מעל לראשם" של פשוטי-העם, אל שליטיהם ונותני פרנסתם. ה"קול-קורא אל המעמדות העובדים"[6] שפרסם רוברט אואן בשנת 1819 חורג לכאורה מכלל זה. אואן פונה שם ישירות אל העובדים ומבטיח להם כי קרוב קץ-סבלם. אולם אין הוא דורש מציבור העובדים שום פעולה מעשית למען השחרור. קיצה של השיטה הקיימת יבוא כאשר אור התבונה יזרח במלואו, וישחרר את החברה האנושית מכבליה של האי-רציונאלית. כוח-עמידתן של הדעות הקדומות מוגבל, גורס אואן, והן עתידות לקרוס, בסופו של חשבון, מול האמת המוכחת באופן שאין לערערו. תרומתם של המעמדות הנמוכים לתהליך זה צריכה להתבטא בכך שיוותרו על שנאתם כלפי מדכאיהם: שנאה זו למדכאים היא בלתי-רציונאלית ממש כמו הדיכוי עצמו, והיא מעוררת, בקרב המעמדות השליטים, תגובה טבעית של פחד והתנגדות לשינויים (הנתפסים, בטעות, כמאיימים על אושרם). הסתלקות מכל סוג של "מלחמת-מעמדות", והתפייסות עם המדכאים, מוצגים על-ידי אואן כתנאי לשחרורם של המדוכאים. ההרמוניה החברתית אינה רק תוצאה של הסדר החברתי החדש אלא גם תנאי לו – היא צריכה להשתרר בתודעתם של המעמדות היריבים לפני שתוכל להתגשם במציאות ממש. לפי אואן, הוויתור על יחס השנאה כלפי המעמדות העליונים הוא תנאי לתיקון החברה לא רק מן הבחינה הפרקטית (כדי למנוע את חששם של מעמדות אלה מן הרפורמות המוצעות), הוא גם תנאי מוסרי: מי שטרם הצליח להשתחרר מן השנאה עוד לא הפך לבריה רציונאלית, וככזה אינו ראוי עדיין לחירות ורווחה.

מן המוטיבציה העיקרית של האוטופיסטים, לשכנע את שועי אירופה בצדקתה של התיאוריה שלהם, נגזר מעמדן של אותן "קהילות-מופת" שהקימו האוטופיסטים או שרצו להקים. הן לא נתפסו על-ידי הוגיהן כאמצעי ישיר לתיקון החברה: הן "קהילות-מופת" במובן של "קהילות-לדוגמה", ומעמדן הוא כשל ניסוי אמפירי להוכחת ערכה של תיאוריה. הצלחתו של הניסוי החברתי המסויים אמורה לשכנע את הגורמים השולטים בחברה באמיתות התיאוריה בכללה. רק אחר-כך יגשו השליטים להגשמתו של הסדר החברתי החדש בקנה-מידה גדול, לאומי או בין-לאומי. אואן, שהיה בעצמו בעל-אמצעים, היה אולי קרוב לזניחת האסטרטגיה של שכנוע השליטים, והמרתה בפעולת-תיקון ישירה, כאשר הקים את ניו-הרמוני בארצות הברית. אולם, יש לזכור שכאן מילא אואן עצמו את תפקיד הפילנטרופ, ואף הוא נטה לראות בקהילה שהקים ניסוי חברתי ולא התחלה בפועל של התיקון הנדרש (אפשר שהסיבה לכך היא כשלונה של הקהילה

[6] **Owen Robert, *"An Address to the Working Classes"*, in: Owen Robert, <u>A New View of Society and Other Writings</u>**, Everyman's Library (London, 1963), pp. 148-155.

ופירוקה המהיר: בחכמה שבדיעבד העדיף אואן לראות את ניו-הרמוני כנסיון ראשון שעיקר ערכו במה שאפשר ללמוד ממנו לקראת העתיד)[7]. כזכור, טען אפלטון ב״פוליטיאה״ כי ניתן יהיה לכונן את החברה המתוקנת רק אם יהיו המלכים לפילוסופים, או הפילוסופים יהיו למלכים[8]. הבה נייחס למושגים הללו משמעות סימבולית רחבה: בכינוי ״פילוסופים״ נציין את בעלי-הידיעה, המבינים כיצד יש לארגן את החברה; בכינוי ״מלכים״ נציין את השליטים הפוליטיים. ובכן, נוכל לומר שהאוטופיסטים של ראשית המאה התשע-עשרה מקבלים את התנאי שהציג אפלטון, ומשליכים את יהבם על הצלע השניה של הדיסיונקציה: אי אפשר לתקן את החברה בלי תמיכתם הפעילה של המלכים, וגם אי אפשר למנות את הפילוסופים למלכים. הדרך היחידה, איפוא, היא חינוכם של המלכים כדי שיהיו לפילוסופים. עיקר תפקידן של הקהילות האוטופיסטיות הראשונות אשר תוקמנה, הוא לשמש אמצעי-המחשה בתהליך חינוכי זה.

ב. המגמה הפוליטית

המגמה הסוציאליסטית, שאותה כיניתי ״המגמה הפוליטית״ נבדלת מן המגמה האוטופיסטית (מבחינת הפרקטיקה המהפכנית שהיא דוגלת בה) כבר בעניין זה של היחס אל השלטון הפוליטי בחברת ההווה. הסוציאליסטים הפוליטיים גורסים, כי השלטון הקיים הוא – מעצם טבעו – מייצגם של אלה המשגשגים בשיטה הקיימת, ועל-כן מעוניינים בשימורה. **״השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר״** כותבים מארקס ואנגלס ב״מאניפסט הקומוניסטי״[9]. מכך נובעים שני דברים: ראשית, כי בחברה חופשית לא יתקיים שלטון פוליטי ״במשמעו האמיתי״, אבל גם, שבדרך להקמתה של חברה כזאת צריכים המדוכאים לאחוז בשלטון הפוליטי ולהפקיע אותו מידי מדכאיהם. מעשה זה, של תפיסת השלטון הפוליטי בידי המעמד המדוכא (או בידי מנהיגיו), הוא אשר תואר בדרך-כלל כרגע **המהפכה**. יכולים היינו, איפוא, לכנות את הסוציאליזם הפוליטי בשם ״סוציאליזם מהפכני״, אלא שכינוי זה עלול להוות, במסגרת הדיון הנפרש כאן, צעד של הנחת-המבוקש. אסביר עניין זה:

מושג ה״מהפכה״ הוא מושג מרכזי בהיסטוריה של החברה המודרנית ובהגותה, אך עם זאת (ואולי משום כך) הוא מושג בעייתי, עמום ורב-משמעי. בעמודי הפתיחה של ספרו ״המהפכה החברתית״ דן קארל קאוטסקי במשמעויות השונות שיוחסו למושג זה:

> **"[...] מלה זו** ["מהפכה"], **בה משתמשים הכל, אך כל אחד במשמעות שונה, משמשת לעתים במובנים שונים מאוד בפיהם של אותם אנשים בהזדמנויות שונות. יש המבינים ב"מהפכה" בריקאדות, שרפת מיבצרים, גליוטינות, טבח ספטמבר ושילוב של כל מיני**

---

[7] ראה: **פרוידנברג, __רוברט אואן – מחנך העם__**, עמ׳ 110 ואילך.

[8] **אפלטון, *״פוליטיאה״***, עמ׳ 365 (בחלוקה הקאנונית: 473).

[9] **מארקס, אנגלס, __המאניפסט הקומוניסטי__**, עמ׳ 46.

גדולתו של תומאס מורוס, ״אבי האוטופיה״, ניכרת גם בעניין זה. בחלק הראשון של ״אוטופיה״ מוצג דיאלוג (דמיוני כמובן) בין מורוס ופטרוס לבין רפאל היתלודיאוס. הראשונים מעלים על נס את ה״פרקטיקה האמנסיפטורית״ של ״חינוך המלכים״, ואילו היתלודיאוס מונה את הבעיות שבגללן לא יוכל אמצעי זה להביא תועלת למחנכים, למלכים ולעמיהם. אכן, מורוס מלביש את הדיון (כאן כמו בכל חיבורו) בלבוש שהוא יותר ספרותי מאשר מושגי-תיאורטי, אולם אנו רואים כי הפרובלמטיקה שבדרך-הפעולה האוטופיסטית מוגדרת כבר בראשית דרכו של הסוציאליזם האוטופיסטי, 300 שנים לפני אואן, פוריה וסן-סימון. לעניין זה אצל מורוס ראה: **מורוס, __אוטופיה__**, עמ׳ 73-109.

דברים מזעזעים. אחרים מבקשים להקהות את עוקצה של המלה, ומשתמשים בה לציין טרנספורמציה חברתית גדולה המתרחשת בהדרגה ובדרכי-שלום, כמו, למשל, השינויים שהתרחשו בעקבות גילוי אמריקה או המצאת מנוע הקיטור. בין שתי ההגדרות הללו קיימות דרגות שונות של משמעות."[10]

בהסתמכו על ההגדרה המפורסמת של מארקס ב"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית"[11] מציע קאוטסקי להגביל את מושג המהפכה החברתית להפיכתו של בניין-העל הפוליטי והמשפטי ולהוציא מתחומו את השינויים בבסיס הכלכלי. שינויים כאלה (בבסיס הכלכלי) הם **הגורמים** למהפכה, לא המהפכה עצמה[12]. ברם, הגבלה זו של המושג אינה מספקת את קאוטסקי. שכן, כל סוציאליסט שואף, כמובן מאליו, לשינויים מרחיקי לכת בסדר החברתי (כלומר, במונחיו של מארקס, להפיכתו של בניין העל), ובמובן זה, כל סוציאליסט הוא "מהפכן" (טענה זו של קאוטסקי היתה בגדר הכללה סבירה בזמן כתיבתה. נזכור כי הדברים נכתבו קודם מלחמת העולם הראשונה ו"עיצובה מחדש" של הסוציאל-דמוקרטיה כתנועה המקבלת – במובלע או במוצהר – את "חוקי המשחק" של כלכלת השוק). קאוטסקי כתב את ספרו מתוך הפולמוס עם הרפורמיסטים שבמפלגתו, ומשום כך חיפש הגדרה מצומצמת עוד יותר לסוציאליזם המהפכני, הגדרה שתבחין בין רבולוציוניזם לרפורמיזם:

"קיים מובן מצומצם עוד יותר [ל"מהפכה החברתית"] **שבו נוכל להשתמש. במקרה זה לא יציין המושג את הטרנספורמציה של מבנה-העל המשפטי והפוליטי של החברה, אלא צורה מסויימת או דרך מסויימת של טרנספורמציה** [זו]. [...] **אני מבקש לעסוק כאן במהפכה החברתית במובן המצומצם של דרך מסויימת לשינוי חברתי."**[13]

נשים לב כי הבחנתו של קאוטסקי בין שני מובנים של מושג המהפכה היא בעצם הבחנה בין ה"מהפכה כמטרה" (המובן הרחב) ו"המהפכה כאמצעי" (המובן המצומצם שבו אוחז קאוטסקי בהמשך החיבור). מהו, איפוא, אותו אמצעי מהפכני (אותה "דרך מסויימת" המבדילה את האוחזים בה מכלל הסוציאליסטים)? התשובה הראשונה העולה, מן הסתם, על הדעת היא השימוש בכוח-הזרוע כאמצעי להשגת השינוי המבוקש. קאוטסקי פוסל תשובה זו מניה וביה: השימוש בכוח אינו מאפיין מהותי של המהפכה. ניתן להעלות על הדעת, ואף מוכרים לנו מן ההיסטוריה, צעדים מהפכניים לא-אלימים מחד, ומאבקים אלימים שאופיים היה רפורמיסטי-גרידא מאידך[14]. גם תוכנם של צעדים פוליטיים הננקטים (כגון חקיקת חוקים ותקנות) אינן אמת-מידה למהפכנות: אותן תקנות עצמן יכולות להחשב מהפכניות או רפורמיסטיות[15]. לאחר שפסל את הקריטריונים הללו, מציג מציג קאוטסקי את המאפיין **המהותי** של הדרך המהפכנית:

---

[10] **Kautsky**, <u>**The Social Revolution**</u>, pp. 5-6.

[11] ***מארקס קארל, "לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה"***, (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, <u>***כתבים נבחרים, כרך א'***</u>, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 253.

[12] **Kautsky**, <u>**The Social Revolution**</u>, p. 6.

[13] **ibid**.

[14] **ibid**, p. 7.

[15] **ibid**, p. 8.

"כיבושו של כוח השלטון בידי מעמד שהיה עד כה מדוכא, או, במלים אחרות, מהפכה פוליטית, הוא אם-כן המאפיין המהותי של המהפכה החברתית במשמעות מצומצמת זו, המבחינה בינה לבין רפורמה חברתית. [...] כל אדם, השואף לכבוש את הכוח הפוליטי בעבור מעמד שהיה עד כה מדוכא, הוא מהפכן."[16]

בדברים שלעיל נראה שקאוטסקי מציע הבחנה נוספת, המקבילה (בהתאמה) להבחנה בין מהפכה כמטרה ומהפכה כאמצעי: מהפכה חברתית (סוציאלית) ומהפכה פוליטית. בהמשך הדברים מגדיר קאוטסקי באופן כללי את מושא דיונו כמהפכה חברתית שבבסיסה עומדת מהפכה פוליטית, כלומר, תפיסת השלטון הפוליטי בידי המעמד המדוכא. מכאן, שהגדרת ה"סוציאליזם המהפכני" של קאוטסקי זהה להגדרת ה"סוציאליזם הפוליטי" המוצעת במחקרי זה. מה ששנוי במחלוקת היא השאלה, האם יש הצדקה לצמצום מושג המהפכה כפי שמציע קאוטסקי. התיאורטיקנים של המארקסיזם ראו בדרך-כלל בתפיסת השלטון הפוליטי תנאי הכרחי להגשמתה של המהפכה החברתית. עמדה זו, אף שאינה משוללת היגיון, ודאי אינה אמיתית בהכרח. הערכת דרך-הפעולה של תפיסת השלטון הפוליטי ביחס לדרכי פעולה אחרות היא ציר מרכזי במחקרי זה. ובכן, ודאי שאין טעם לקבל מלכתחילה את העמדה של אחד מן הצדדים במחלוקת. זוהי הסכנה של הנחת-המבוקש שעליה דברתי קודם. אכן, אפשר להמנע כאן מהנחת-המבוקש אם מקפידים כל הזמן על ההבחנה בין המהפכה כמטרה והמהפכה כאמצעי. במידה שמטשטשת הבחנה זו, ניצבים אנו מול הטענה הטאוטלוגית: "על-מנת לחולל מהפכה נחוץ לחולל מהפכה". טענה כזאת, אי אפשר לערער עליה, ואין-טעם לטעון אותה. אולם, אם "נתרגם" טענה זו תוך שימוש בשני מושגי המהפכה ("מהפכה חברתית" כמטרה ו"מהפכה פוליטית" כאמצעי) נקבל: "על-מנת לחולל שינוי עומק בסדרי החברה נחוץ שהמעמד המדוכא יתפוס את מוסדות השלטון הפוליטי". זוהי כבר טענה בעלת-ערך, אך גם לא מובנת מאליה או חסינה מביקורת. אף כי, כפי שראינו, מבחין קאוטסקי בין שני מושגי המהפכה, פעמים רבות מתלכדים שני המושגים הללו בהגות המארקסיסטית. התלכדות זו אינה מכשלה תיאורטית גדולה מדי, אם אכן מהווה המהפכה הפוליטית (תפיסת השלטון) **תנאי הכרחי** למהפכה החברתית (שינוי סדרי החברה). אולם, כאמור, התניה זו עצמה היא טענה שנויה במחלוקת שיש להגן עליה.

יתר על כן, העמדה הגורסת כי תפיסת השלטון הפוליטי היא תנאי הכרחי למהפכה, אף כי אינה בגדר אמת אנליטית, עדיין אפשר להבינה במשמעות טריוויאלית למדי: ברור, שסדריה של חברה חופשית (מעין זו שתוארה בפרק הקודם) אינם מתיישבים עם מוסדות השלטון הפוליטי כפי שהם קיימים בחברת ההווה. מכאן, שהכרח יהיה לשנות את המוסדות הללו באופן רדיקאלי, ואולי אף לבטלם כליל, בטרם נאמר כי הושגה מטרת השחרור. סביר גם להניח, כי על-מנת לשנות את המוסדות הללו או לבטלם צריך קודם לאחוז בהם. ובכן, **כחלק ממכלול** התנאים ליצירתה של חברה חופשית, אפשר לקבל, בלי תהיות יתירות, גם את התנאי של תפיסת מוסדות השלטון. ברם, עבור הסוציאליזם הפוליטי אין תפיסתם של מוסדות השלטון תנאי הכרחי בלבד למהפכה, אלא גם תנאי **מקדים**. צעד זה (תפיסת השלטון) מהווה מוקד לכל הפעילות המהפכנית: כל הפעילות הקודמת למעשה זה מכוונת אליו באופן כמעט בלעדי, בחזקת "עבודת-הכנה" גרידא למהפכה. כל

---

16 **ibid**, pp. 8-9.

הפעילות המאוחרת לו נובעת ממנו ומושתתת עליו. כך מנוסח ב״מאניפסט הקומוניסטי״ באופן נחרץ וברור ״סדר הפעולות״ של המהפכה:

״[...] הצעד הראשון במהפכת-הפועלים הוא עילוי הפרולטריון למעמד שליט, כיבוש הדמוקרטיה.

הפרולטריון ישתמש בשלטונו המדיני כדי ליטול בהדרגה כל הון מן הבורגנות, לרכז את מכשירי-הייצור בידי המדינה, כלומר, בידי הפרולטריון המאורגן כמעמד שליט, ולרבות מהרה ככל האפשר את כלל כוחות-הייצור.״[17]

לאחר כיבוש השלטון בידי הפרולטאריון תקום מדינה בשלטון הפועלים, מדינה אשר תפקידה היחיד יהיה ליצור, מהר ככל האפשר, את התנאים הדרושים לשם כינונה של חברה חופשית, ולביטולה של המדינה. לכשיושלם תהליך זה תושלם גם המהפכה, ואת מקומם של החברה הבורגנית, של הניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי, תתפוס ההתאגדות שבה **״ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל״**[18]. מתוך ״תורת מהפכה״ זו נגזר גם תפקידו המיידי של המהפכן, ככתוב כמה עמודים קודם לכן: **״המטרה הקרובה ביותר של הקומוניסטים כמוה כמטרתן של כל שאר המפלגות הפרוליטאריות: עיצוב הפרוליטריון למעמד, מיגור שלטון הבורגנות, כיבוש השלטון הפוליטי על-ידי הפרוליטריון״**[19]. אפשר שזוהי הסיבה המרכזית להתנגדותו של מארקס ל״קהילות-המופת״ של הסוציאליסטים האוטופיסטים: הקמתן של קהילות כאלה אינה מקדמת את המטרה של כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרולטאריון[20].

ב״תורת מהפכה״ זו החזיקו מרבית ההוגים של המארקסיזם האורתודוקסי. כך, למשל הכתיר קאוטסקי את החלק השני של חיבורו ״המהפכה החברתית״ בכותרת ״על היום שלאחר המהפכה החברתית״. חלק זה עוסק כולו בשאלה מה הם הצעדים שבהם צריך לנקוט הפרולטאריון מייד לאחר שכונן עצמו **כמעמד שליט**[21]. מכאן שאפילו אצל קאוטסקי, שהבחין היטב, כפי שראינו, בין ״מהפכה חברתית״ ל״מהפכה פוליטית״, מתכנס המושג ״מהפכה״, ואפילו המושג ״מהפכה חברתית״, לרגע תפיסת השלטון הפוליטי בידי הפולרטריון, וכי רגע זה נתפס כראשיתם של הצעדים העתידים לכונן חברה חופשית. גם רוזה לוקסמבורג, בחיבור הפולמוס שלה עם הרויזיוניזם ״תיקונים סוציאליים או מהפכה״ מגדירה את המהפכה כ**״כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרוליטריון״**[22]. דומה שהדימוי הרווח עד היום אודות ה״מהפכה״ מניח כמובן מאליו שתפיסת השלטון הפוליטי היא הצעד הראשון וההכרחי לשם שינוי מהפכני של החברה.

תורת מהפכה זו לא היתה רק נחלת חלקם של המארקסיסטים: ברי הפלוגתא שלהם מן האגף האנארכיסטי של הקומוניזם החזיקו בתפיסה דומה למדי. בפרק שעסק במטרת השחרור השוויתי בין דבריהם של מארקס וקרופוטקין וטענתי, כי אין מחלוקת מהותית בין השניים בשאלת דמותה

---

[17] **מארקס, אנגלס, __המאניפסט הקומוניסטי__**, עמ׳ 45.
[18] **שם**, עמ׳ 46.
[19] **שם**, עמ׳ 38.
[20] אני עוסק בהרחבה בעמדה זו של מארקס בפרקים 2.1, 2.3 ו 2.4. ראה להלן, עמ׳ 80 ואילך, 98 ואילך, 124 ואילך.
[21] **Kautsky, __The Social Revolution__**, pp. 103 ff.
[22] **לוכסמבורג רוזה, *״תיקונים סוציאליים או מהפכה״***, בתוך: **לוכסמבורג רוזה, __כתבים נבחרים כרך א׳__**, (תרגום: מ.ז. ולפובסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, תש״ג), עמ׳ 28.

של חברת העתיד שאליה שואף הסוציאליזם[23]. כעת עלינו לציין נקודה נוספת של הסכמה: המרכזיות של כיבוש השלטון הפוליטי בידי מעמד הפועלים בתוך מכלול הצעדים הנדרשים על-מנת לכונן חברה עתידית זו. גם בשיטתם של הקומוניסטים האנארכיסטים (אצל קרופוטקין, ובאופן מובהק עוד יותר אצל קודמו בקונין), אמורה המהפכה להפתח בתפיסת השלטון הפוליטי. הם נבדלים מן המארקסיזם (במידה שהם נבדלים ממנו) בשאלה מה יש לעשות **לאחר** שנתפס השלטון. כאשר בקונין מבקר את הסוציאליסטים הגרמנים על השקפתם, כאילו **"חייבת המהפכה הפוליטית להקדים את המהפכה החברתית"**[24], נדמה שהוא מערער על סדר הקדימות הזה. ברם, קריאה מדוקדקת בכתביו מגלה שביקורתו נוגעת לעניין אחר: לא על **קדימותה** של המהפכה הפוליטית לזו החברתית מערער בקונין, אלא על ההנחה כי בין השתיים צריכה להשתרע **תקופת מעבר**: אותו שלטון פוליטי של הפרולטאריון על מוסדות המדינה שמארקס קרא לו "הדיקטטורה של הפרולטאריון". כפי שאפשר לראות בפרוגראמות שכתב בקונין לתנועה האנארכיסטית, אין הוא מטיל ספק בכך שהשתלטות מעמד הפועלים על מוסדות השלטון היא תנאי הכרחי למהפכה, ואף הצעד הראשון בה[25]. הויכוח עם המארקסיזם הוא ביחס לצעד **הבא**. בתורת המהפכה של מארקס יש לכבוש את השלטון הפוליטי כדי להשתמש בו. על-פי בקונין (וממשיכו קרופוטקין אינו שונה ממנו בנקודה זו[26]) יש לכבוש את השלטון על-מנת לחסלו לאלתר.

אצל מארקס אמורה המהפכה להתממש בשלושה שלבים: א) כיבוש השלטון הפוליטי, ב) מדינה בשלטון הפרולטאריון היוצרת (מן הסתם בהדרגה, ותוך משך זמן מסויים) את ג) החברה החופשית. האנארכיסטים דוחים את השלב השני, ואת תורת השלבים בכללה. לשיטתם יש לכונן את החברה החופשית לאלתר, ברגע שחוסל הכוח הפוליטי של המעמדות המדכאים. משתי דוקטרינות-מהפכה אלטרנטיביות אלה נגזרת התייחסות דומה אל הפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות-מופת. גם לדעת האנארכיסטים הקמת קהילות כאלה אינה הדרך לשחרור החברה. השחרור יושג בהתעמתות ישירה של המדוכאים עם כוחות הדיכוי. ואכן, יחסם של בקונין וקרופוטקין אל פרוייקטים קומונאליים היה, כפי שאראה, ביקורתי למדי – אולי אף יותר ביקורתי מיחסו של מארקס[27].

הביקורת על הפרקטיקה האוטופיסטית משותפת, איפוא, כמעט לכל המהפכנים הסוציאליסטים למן מחצית המאה התשע-עשרה, והיא מקיפה את שני אגפיו של הקומוניזם – המארקסיזם

---

23 ראה לעיל, עמ׳ 18 ואילך.

24 **Bakunin Michael,** ***"A Critique of the German Social Democratic Program"***, in: **Bakunin Michael, Bakunin on Anarchy**, George Allen & Unein (London, 1973), p. 213.

25 **Bakunin Michael,** ***"Four Anarchist Programmes"***, in: **Bakunin Michael, Selected Writings**, Jonathan Cape (London, 1973), pp. 167, 168,170, 175-6.

26 ראה, למשל, תאור המהפכה של קרופוטקין ב"כיבוש הלחם":
Kropotkin Peter, The Conquest of Bread, pp. 25-30.
קרופוטקין אכן מדגיש שם כי תפיסת השלטון עדיין אינה מהפכה, אולם בקובעו כי **"רק עכשיו** [לאחר מיגור שלטון הבורגנות] **מתחילה עבודתו של המהפכן"** הוא מציג – ממש כמארקס – את המהפכה הפוליטית כתנאי הכרחי ומקדים ליצירתה של חברה חופשית.

27 אני עוסק בהרחבה בתורת המהפכה של בקונין וקרופוטקין, וביחסם השלילי לפרוייקטים קומונאליים "אוטופיסטיים" בפרק **3.1: הביקורת של בקונין וקרופוטקין על הסוציאליזם הפוליטי של מארקס** (להלן, עמ׳ 158 ואילך).

והאנארכיזם[28]. את התנגדותם של המארקסיסטים והאנארכיסטים לפרקטיקה של הקמת קהילות שיתופיות ניתן להעמיד על שתי טענות עקרוניות:

1. קהילות שיתופיות המתקיימות בתנאיה של חברת ההווה הקפיטאליסטית עתידות להיכשל: אי אפשר לכונן מציאות של חירות ב"גיטאות קהילתיים", כאשר התנאים השוררים בחברה הכללית הם תנאים של דיכוי וניצול.
2. הקמתן של קהילות שיתופיות כאלה היא, בחשבון אחרון, פעולה **שמרנית**, שכן היא מסיטה את האנרגיה המהפכנית מן המשימה המרכזית: הכשרת הקרקע לכיבוש השלטון הפוליטי בידי הפועלים. בכך פועלת הפרקטיקה האוטופיסטית נגד המהפכה, ולכן גם נגד המטרות המוצהרות שלה עצמה.

שתי הטענות הללו קשורות האחת בשניה: הקהילות השיתופיות צפויות לכישלון (טענה מס' 1) משום שהן פועלות בתוך תנאיה של חברת ההווה הדכאנית. אי אפשר למצוא מפלט מן התנאים הללו, על-ידי הסתגרות ב"גטו" כלכלי, חברתי ותרבותי ("הארטילריה הכבדה" של הקפיטאליזם, אשר "**תקעקע כל חומות-סין עד היסוד**"[29], תכריע גם את קירותיו השבירים של גטו כזה). הנסיון האוטופיסטי לעצב מציאות פרטית אלטרנטיבית יתרסק על סלעיה של המציאות הכללית השוררת. כך, למשל, מתארת רוזה לוקסמבורג את גורלו העגום של המפעל הקואופרטיבי (שהוא דפוס מסויים של קהילה שיתופית): המפעל קונה ומוכר בתוך תנאי השוק של החברה הקיימת. על-מנת לעמוד בתחרות יאלץ המפעל לנהוג בפועליו כקפיטאליסט לכל דבר (קביעת אופי העבודה ושעות העבודה, העסקה ופיטורין וכדומה על-פי צרכי המפעל). ההבדל היחיד הוא בכך שכאן ישחקו הפועלים עצמם את תפקיד הקפיטאליסט. אם לא יעשו זאת, ויתעקשו לנהל את העבודה על-פי עקרונות סוציאליסטיים, המפעל לא יעמוד בתחרות ויעלם[30]. אלה המתמסרים להקמתן של קהילות שיתופיות מנסים איפוא "לרתום את העגלה לפני הסוסים" או, אם לאחוז במטאפורה מלבה של ההגות המארקסיסטית, "לקפוץ מעבר לרודוס". על-מנת שתוכלנה לשגשג קהילות קומוניסטיות (מפעלים שיתופיים, כפרים שיתופיים וכדומה), צריך קודם ליצור את התנאים החברתיים לשגשוגן, כלומר, להפוך את החברה כולה לקומוניסטית (או לפחות לחברה המאפשרת קומוניזם). זאת ניתן לעשות רק באמצעות תפיסת מוקדי הכוח של החברה והמדינה – באמצעות מהפכה פוליטית. כאן עומדים אנו כבר בתחומה של טענה 2 לעיל: המהפכנים צריכים להקדיש עצמם למשימה של כיבוש השלטון הפוליטי, בטרם יוכלו להתחיל בעיצובו של עולם המחר כחברה של קהילות קומוניסטיות. הפרקטיקה האוטופיסטית, המוותרת על משימה זו, אינה מערערת את הסדר הקיים, ובמובן שהוסבר לעיל (בטענה 2) היא אף מחזקת אותו.

[28] האנארכיסט גוסטאב לאנדאואר, מבחינות רבות תלמידו של קרופוטקין, הציג בשאלה זו עמדה המהווה שינוי מהותי, ועל-כן הוא שייך – במונחי החלוקה הנפרשת במחקר זה – למגמה הנאו-אוטופיסטית בסוציאליזם. ראה להלן, עמ' 66 ואילך.

[29] כפראפרזה על הכתוב ב"מאניפסט". ראה: **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 45.

[30] **לוכסמבורג, *"תיקונים סוציאליים או מהפכה"***, עמ' 44. בתולדותיה של התנועה הקיבוצית בארץ-ישראל ניתן לראות דוגמא ממחישה לפרובלמטיקה הזאת. יחד-עם-זאת, אפשר שדוגמא היסטורית זו מלמדת, שקהילות שיתופיות קונקרטיות אינן ניצבות תמיד בפני ברירה דיכוטומית: להיות לקפיטאליסטיות או לחדול. לא-פעם מזמנת הסיטואציה ההיסטורית גם אלטרנטיבות אחרות.

נדגיש, כי ביקורת זו חורגת הרבה מביקורת האוטופיזם ה"קלאסי". אין היא פוסלת רק את הפרקטיקה של הקמת "קהילות מופת" לשם שכנוע השליטים, אלא כל דפוס של התארגנות עצמית שיתופית הנתפס (או עלול להתפס) כשחרור "פרטי" ופרישה מן המאבק הפוליטי. היא מערערת על ההגיון האוטופיסטי, אבל גם, כפי שיוסבר להלן, על זה הנאו-אוטופיסטי[31]. כל עוד לא נכבש השלטון הפוליטי, גורסים המהפכנים הפוליטיים, הפניית המרץ המהפכני אל אפיקים של בניית קהילות שיתופיות אינה מסייעת למהפכה, ואפשר שהיא אף מחבלת בסיכוייה.

מהי, איפוא, בעיניו של המהפכן-הפוליטי (במובן שהוגדר לעיל), הפרקטיקה הנכונה בשלב ההיסטורי של טרום המהפכה הפוליטית (כלומר: קודם כיבושם של מוסדות השלטון מידי הבורגנות)? מן האמור לעיל ברור, כי תהיה זו פרקטיקה המקדמת את התרחשותה של מהפכה זו. "הכנתה" של המהפכה היא המטרה הראשית, ומטרות אחרות (שיפור מצבם של הפועלים למשל) טפלות או כפופות לה. השאלה המתבקשת היא, אם כן, **כיצד יש להכין את המהפכה**, ושאלה זו קשורה כשלעצמה בשאלה אחרת: **מיהו הגורם העתיד לחולל את המהפכה**, או, במלים אחרות, מיהו הסובייקט המהפכני? במשנתו של קארל מארקס, התשובה לשאלה זו ברורה וחד-משמעית: רק הפרולטאריון, כְּמעמד המודע לעצמו ("מעמד בשביל עצמו", "Fürsich") יכול לחולל את המהפכה. רעיון זה מופיע במפורש כבר בפרק ההקדמה שכתב מארקס ל"לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל"[32]. פרק זה הוא החיבור הראשון שכתב מארקס **כקומוניסט**, ושם מופיע אצלו לראשונה המושג **"פרולטאריון"**.

התיאוריה של מארקס אודות המהפכה עברה בהמשך דרכו ההגותית שינויים ופיתוחים חשובים. ברם, כבר בחיבור מוקדם זה מופיעים – בצורה ראשונית – שני אטריבוטים הכרחיים לסובייקט המהפכני: ראשית, סובייקט זה יכול להיות רק הפרולטאריון – המעמד שהוא אוניברסאלי במהותו מן הטעם הפשוט שאין לו דבר משל עצמו; מעמד שמתוך עצם תנאי קיומו האובייקטיביים נובע כי אין הוא יכול לזכות באמצנסיפציה לעצמו מבלי שישחרר את החברה כולה. זהו היסוד האובייקטיבי של הסובייקט המהפכני – הווצרות הפרולטאריון מבחינה אובייקטיבית (כמעמד "כשלעצמו", "Ansich"). אולם מארקס מדגיש גם יסוד הכרחי נוסף בסובייקט המהפכני – את היסוד הסובייקטיבי, או, במלים אחרות, את התודעה העצמית. כל עוד קיים הפרולטאריון באופן אובייקטיבי-גרידא – כלומר: קיים רק "כשלעצמו" – לא יוכל לשחרר את החברה. הסובייקט המהפכני צריך להעשות סובייקט על-מנת שיוכל להיות מהפכני, כלומר: עליו להגיע למודעות עצמית, להבין את עצמו, להפוך למעמד "כלשעצמו ובשביל-עצמו". בטרם התהווה מעמד הפועלים המודרני, כל דיבור על אמנסיפציה אנושית הוא בגדר אוטופיה-גרידא, שכן חסר עדיין נושאה האנושי של האמנסיפציה הזאת. ברם, גם משעה שהתהווה המעמד – גם כשהפרולטאריון קיים כבר באופן אובייקטיבי – לא מלאו עדיין כל התנאים למהפכה. נחוץ שהפרולטאריון יגיע לתודעה עצמית – יבין את עצמו ואת תפקידו ההיסטורי.

---

[31] ראה עמ' 66 להלן.

[32] **מארקס, *"לביקורת פילוסופית המשפט של הגל: הקדמה"***, בעיקר עמ' 76-78.

הבנת-עצמו של הפרולטאריון היא התיאוריה הרדיקאלית או הפילוסופיה. מכאן ה"זיווג" של הפרולטאריון והפילוסופיה אצל מארקס. מסקנתה האחרונה של הפילוסופיה כולה היא שחרור האדם (בלשונו של מארקס: "[הכרזה] **על האדם כמהות העילאית של האדם**"[33]). האימפראטיב הקאטגורי שלה מצווה "**להפוך את כל אותם תנאים שבהם מצוי האדם כיצור מושפל, מדוכא, מוזנח ובזוי**"[34]. ברם, אין הפילוסופיה יכולה לממש מסקנה זו בטרם תחדל להיות פילוסופיה-גרידא, ותהיה לפילוסופיה-של-הפרולטאריון.

לאור הדברים הללו, ברור מה היא המשימה ההיסטורית המיידית המוטלת על כתפיו של המהפכן: עליו **להשכיל** את הפרולטאריון. חינוך הפועלים כך שיבינו את מצבם, יכירו את האפשרויות הריאליות לשינויו וירכשו את התודעה בדבר הכרחיותה של מהפכה (התודעה הקומוניסטית[35]). מתוך כך הפועלים אמורים לרכוש בהדרגה עוצמה פוליטית, להתארגן כמפלגה – זוהי דרך המלך למהפכה הפוליטית, העתידה להוות ראשית לשחרור החברה[36]. יאמר מייד, חינוך הפרולטאריון אל לו להתבצע מתוך עמדה של עליונות, בה תופס המחנך את עצמו כחיצוני לתהליך החינוכי ולנסיבות ההיסטוריות, ואת חניכיו כחומר גלם סביל גרידא, שאת צורתו הוא צריך לעצב. ב"תיזות על פויארבאך", בתיזה השלישית, מבקר מארקס תפיסה זו של חינוך (בהקשר זה הוא מזכיר במפורש את רוברט אואן)[37]. חינוך הפועלים גם אין פירושו הבאתם למצב שבו יחליפו את הצייתנות לבעל המפעל – הקפיטאליסט – בצייתנות למנהיג המפלגה הקומוניסטית, אלא להביאם למצב שבו לא יזדקקו עוד למנהיגים חיצוניים כאלה או אחרים. אולם, ככל שנכביר מילים על האופי השוויוני והדיאלוגי של החינוך לקומוניזם, ועל היות החינוך הזה חינוך-עצמי של מחנכים וחניכים כאחד, לא נפתור את הפרובלמטיקה הבסיסית שבלב העניין: מחד אנו אומרים כי יש **ללמד** את התיאוריה להמונים, כלומר: על הפרולטאריון **לקבל** אותה, לפחות במובן מסויים, **מן החוץ**; מאידך אנו גורסים כי האמנסיפציה לא תתכן אלא **כאוטו-אמנסיפציה** של הפרולטאריון[38]. נדמה שהשורות מן ה"מאניפסט הקומוניסטי", המתארות את היחס שבין הקומוניסטים לכלל הפרולטאריון מנסות לטשטש את המתח הזה: "**הקומוניסטים הם איפוא למעשה החלק הנמרץ ביותר, הדוחף בלי הרף קדימה, במפלגות-הפועלים של כל הארצות;** להם יתרון תיאורטי על פני שאר המוני הפרוליטאריון **בהבנת התנאים, המהלך והתוצאות**

[33] **שם**, עמ' 77.
[34] **שם**, עמ' 72.
[35] ראה: ***מארקס, "האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 273.
[36] השקפה זו של מארקס בדבר חיוניות התודעה הנכונה לשם שחרור החברה (וכנגזרת מכך – החשיבות העליונה של "השכלת העם") מתגבשת אצלו עוד לפני ה"שלב הקומוניסטי" של הגותו. היא מנוסחת, באופנים שונים, במכתביו של מארקס אל ארנולד רוגה, משנת 1843, אשר עסקו בתוכניות לייסוד כתב-העת "ספרי השנה הצרפתיים-גרמניים". מארקס טוען שם כי הבנה אדקווטית של המציאות על-ידי הציבור הסובל, המנוצל והמדוכא (ציבור זה לא מזוהה עדיין כמעמד מסויים. מארקס משתמש בשמות הכלליים "בני-אדם", "עם" ו"אנושות"), וכן הבנת הפוטנציאלים לשינוי המציאות הזאת, נחוצות לשם שבירתו של הסדר הישן וכינונו של עולם חדש (את המשימה של השכלת העם מטיל מארקס על שכמו-הוא, ועל שכם חבריו ההוגים הרדיקאליים). בהמשך דרכו ההגותית של מארקס, עם התפתחות המטריאליזם שלו, מתווספים תנאים אובייקטיביים לתפיסת המהפכה שלו, וזו אינה עומדת עוד על התנאי הסובייקטיבי של התודעה בלבד. כן, "מאתר" מארקס את הנושא הקונקרטי של המהפכה, את הסובייקט המהפכני בכוח – הפרולטאריון. ברם, מהתפתחויות תיאורטיות אלה משתמע רק, כי התודעה הנכונה – המתקוממת – אינה **תנאי מספיק** לשחרור. מעולם לא נסוג מארקס מעמדתו כי התודעה המהפכנית היא בחזקת **תנאי הכרחי** לשחרור. למכתביו של מארקס אל רוגה ראה:
Marx Karl, ***"Letters from the Deutsch-Französisch Jahrbücher"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 133-145.
[37] ***מארקס, "תזות על פויארבאך"***, עמ' 306-307.
[38] לעניין תפיסת השחרור כמעשה אוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון, ראה להלן, פרק 2.2, עמ' 89 ואילך.

הכלליות של התנועה הפרולטארית"[39]. על-פי תאור זה, הקומוניסטים אינם אלא החלק המודע-לעצמו (או המודע-לעצמו **ביותר**) בתוך תנועת-הפועלים. אולם טקסט זה עצמו, שבו מופיעים הדברים, נכתב על-ידי שני הקומוניסטים קארל מארקס ופרידריך אנגלס, שלא היו מעולם פועלים פרולטארים.

מתח זה שבין תפיסת השחרור כאוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון, ובין הצורך להורות לפרולטאריון את התיאוריה הנכונה המשיך ללוות את ההגות והמעש של המארקסיזם. הוא ניכר, למשל, בכתביה של רוזה לוקסמבורג – אחת המיצגות הנאמנות ביותר של תפיסות מארקסיות בתוך הסוציאל-דמוקרטיה הגרמנית של טרום-מלחמת-העולם-הראשונה[40]. למרות ההבדל בתקופה ובתנאים, אין לוקסמבורג חורגת מן הקו שהתווה מארקס באשר לתפקיד המפלגה הקומוניסטית בתוך תנועת הפועלים. היא גם לא מציעה, לדעתי, פתרון של ממש לפרובלמטיקה שבתפקיד זה. בתיאוריה המהפכנית של לנין, לעומת זאת, נפתרת הבעיה, לכאורה, במחיר ויתור (או לפחות ויתור מסויים) על התביעה לאוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון. תיאורית השחרור והמעש הנגזר ממנה (או, בלשונו של מארקס: ראשה של האמנסיפציה וליבה[41]) מופרדים אצל לנין לשני יסודות חברתיים שונים: ה"אינטליגנציה" והפרולטאריון[42]. אין ההמונים יכולים לרכוש הכרה קומוניסטית (בלשונו של לנין: הכרה סוציאל-דמוקרטית) אלא מבחוץ. האינטליגנציה היא האחראית על פיתוחה של התיאוריה האמנסיפטורית ועל הנחלתה לפרולטארים. מארקס דיבר על **התיאוריה** שצריכה לאחוז בהמונים[43] כתנאי למהפכה. לנין מלביש את התיאוריה בלבוש בשר ודם של מעמד חברתי, ועוד משורות הבורגנות. בכך הוא מתרחק מן התפיסה המארקסית של מהפכה כאוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון[44]. למותר לציין שהפרובלמטיקה שהוצגה לעיל קיימת – ואולי ביתר שאת – גם אצל ההוגים **האנארכיסטים** (בקונין ותלמידיו) הדוחים במישנה תוקף כל סוג של אוטוריטה (ובכלל זה, מן הסתם, גם אוטוריטה חינוכית)[45].

ואולם, הבעיות התיאורטיות והיישומיות שעמדנו עליהן כאן לא החלישו את עוצמתה הַמְּצַוָּה של הפרקטיקה המהפכנית-פוליטית, ואף לא את ההתנגדות לפרוייקטים אוטופיסטיים של הקמת קהילות-שיתופיות סוציאליסטיות. אצל מארקס כמו אצל אבות האנארכיזם, אצל לוקסמבורג

---

[39] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 38 (ההדגשות שלי – י.ג.).

[40] ראה למשל: **לוכסמבורג רוזה, *"שביתת ההמונים, המפלגה והאגודות המקצועיות"***, בתוך: **לוכסמבורג רוזה, <u>כתבים נבחרים כרך א'</u>**, (תרגום: מ.ז. ולפובסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, תש"ג), עמ' 244 ואילך, במיוחד עמ' 283, 298.

[41] ראה: **מארקס, *"לביקורת פילוסופית המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 77.

[42] **לנין, *"מה לעשות"***, עמ' 21 ואילך, במיוחד עמ' 34, 35, 62.

[43] ראה: **מארקס, *"לביקורת פילוסופית המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 72.

[44] מכאן גם קצרה הדרך אל תפיסה של "עיסוק פרופסיונאלי במהפכנות". וראה: **לנין, *"מה לעשות"***, עמ' 102. לנין אף אינו מסתפק בטענה הצנועה כי תיאוריה האמנסיפטורית יכולה לצמוח גם בקרב חוגים לא-פרולטאריים (טענה שאפשר למצוא דוגמתה גם בדבריו של מארקס, ראה למשל: **מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 273), אלא קובע נחרצות כי **אין היא יכולה** לצמוח משורות הפרולטאריון. "תיקון" תיאורטי זה מ 1902, יהיו לו ביטויים פרקטיים מפליגים בהמשך דרכם המהפכנית של לנין והמפלגה הבולשביקית. הפער שבין ההנהגה המשכילית וההמונים לא רק שלא ייסגר, אלא אף יורחב ויקובע במנגנון הביורוקרטיה-הקומוניסטית. "להגנתו" של לנין אפשר לומר, כי מארקס יכול היה לאחוז בתפיסת האוטו-אמנסיפציה בטהרתה רק משום שלא עסק מעולם בפעילות פוליטית של ממש, ולכן לא נאלץ להציע פתרון **מעשי** לשאלת זיווגם של התיאוריה המהפכנית והפרולטאריון. גישתו של לנין היא בעייתית ביותר, אבל אפשר שכזה יהיה כל נסיון לפתרון מעשי של הבעיה.

[45] ראה, למשל, המתח הפנימי (אם לא הסתירה הגלויה) שבין טענותיו של בקונין בזכות מהפכה עממית "מלמטה", לבין דבריו על "חוג הקונספיראטורים" האמור **"להבין את המהפכה, לארגן אותה ולהחיש את בואה"** (המונח "קונספירציה" מוזכר בהקשר זה על-ידי בקונין עצמו):

Bakunin, *"Four Anarchist Programmes"*, p. 173.

כאצל לנין, משימתו הראשונה של המהפכן היא תעמולה (agitation) בקרב הפרולטאריון וארגונו. כל השאר נשפט על-פי תרומתו למשימה זו.

המגמה הפוליטית בסוציאליזם שלטה ברמה למן אמצע המאה התשע-עשרה, במשך עשרות רבות של שנים. סוציאליסטים במזרח ובמערב השקיעו את עיקר מרצם במאבק על השלטון הפוליטי (בין אם באופן "מהפכני", ובין אם באופן פרלמנטארי) ובהפעלתו של שלטון זה אם הצליחו לאחוז בו. מגמה זו איפיינה הן את המפלגות הקומוניסטיות במזרח אירופה ובעולם השלישי, הן את הקומוניזם במערב אירופה, ואף את הסוציאל-דמוקרטיה המאוחרת – זו הרפורמיסטית באופיה – שהתפתחה בארצות המערב לאחר מלחמת-העולם הראשונה. ברם, בצד הזרמים הדומיננטיים הללו, ואולי כתוצאה מן הבעיות התיאורטיות והפרקטיות שלהם (בעיות אשר חלק מהן נמנו לעיל), התפתחה בסוציאליזם מגמה נאו-אוטופיסטית. כמובן, לא היתה זה מגמה תיאורטית-גרידא. במהלך המאות התשע-עשרה והעשרים הוקמו ברחבי העולם המערבי (וגם בישראל) קהילות שיתופיות, קומונות וקבוצות "אוטופיסטיות" לרוב, לפעמים מתוך קשר עמוק אל המסורת האינטלקטואלית של הסוציאליזם, ולפעמים במנותק ממנה לחלוטין. הדיון שאציג להלן יתמקד בתיאוריה הסוציאליסטית של גוסטאב לאנדאואר ומרטין בובר – שני מייצגים מובהקים של תורות-שחרור נאו-אוטופיסטיות.

ג. המגמה הנאו-אוטופיסטית

הסוציאליסט היהודי-גרמני גוסטאב לאנדאואר, שפעל בראשית המאה העשרים, ניסח בהגותו תורת-שחרור שנבדלה הבדל מהותי הן מן הפרקטיקה המהפכנית של המארקסיזם (שלאנדאואר הסתייג ממנו מכל וכל) והן מזו של האנארכיסטים בקונין וקרופוטקין (שלאנדאואר ראה עצמו כממשיכם מבחינות מסויימות). אף שלאנדאואר זיהה עצמו כאנארכיסט, נדמה שההגדרה המדוייקת למשנתו היא "סוציאליזם קומונאלי". מרטין בובר, ידידו ותלמידו של לאנדאואר, כינה את התורה הסוציאליסטית שלו ושל רבו בשם "אוטופיזם", מתוך פולמוס עם "ביקורת האוטופיזם" שהציגו מארקס ואנגלס ב"מאניפסט הקומוניסטי" (ביקורת שהורחבה גם על ידי תלמידיהם של מייסדי ה"סוציאליזם המדעי", עד שהפכה למעין שם-גנאי לכל עמדה סוציאליסטית לא-מארקסיסטית[46]). אולם, לדעתי, קיימים הבדלים מכריעים בין הסוציאליזם של לאנדאואר ובובר, לבין "הסוציאליזם האוטופיסטי" שאותו בקרו מארקס ואנגלס ב"מאניפסט הקומוניסטי" (הבדלים אלה יוצגו בהמשך הדברים). לכן, על-מנת להבחין בין אואן, פוריה והוגים דומים להם מראשית המאה התשע-עשרה, לבין הוגים כלאנדאואר ובובר מראשית המאה העשרים, אני מכנה את האחרונים "נאו-אוטופיסטים" (להבדיל מ"אוטופיסטים קלאסיים").

בשני מאפיינים ניכר ביותר ה"נאו-אוטופיזם" של לאנדאואר: א) בהדגשת היסוד הוולונטארי בסוציאליזם (ודחיה מוחלטת של "דטרמיניזם היסטורי" למינהו ואפילו של "מטריאליזם

[46] ראה עדותו של בובר עצמו בעניין זה, בפרק הראשון של ספרו "נתיבות באוטופיה": **בובר, __נתיבות באוטופיה__**, עמ' 13-14.

היסטורי״[47]); ב) בהצגת תיאוריה מהפכנית המסתלקת במפורש מדוקטרינת המהפכה של הסוציאליזם הפוליטי. המהפכה הפוליטית, אליבא דלאנדאואר אינה תנאי מקדים לכינון החברה הסוציאליסטית (ואפשר שאף אינה תנאי הכרחי[48]). את המהפכה החברתית (היינו: את ארגונה מחדש של החברה על יסודות סוציאליסטיים) יש לקדם באמצעות הקמתן של קהילות שיתופיות קטנות, אשר, צעד אחר צעד, תפרושנה את רשתן על-פני אירופה והעולם כולו.

כאמור, הנאו-אוטופיזם אינו זהה עם האוטופיזם (שאליו התייחסו מארקס ואנגלס) ובכמה עניינים הוא אף מנוגד לו בתכלית. אפשר שההבדל ביניהם ניכר ביותר כאשר נזכרים בשאיפה האוטופיסטית ה״קלאסית״ להשפיע על שועי עולם, כדי שיראו את ההגיון והצדק שבארגונה מחדש של החברה (בלשון המשל ששאלתי, באופן חופשי למדי, מן הפוליטיאה: לעשות את המלכים לפילוסופים), ובדרך זו להשיג את השינוי ״מלמעלה״ ותוך הרמוניה בין המעמדות. אופן חשיבה זה נזנח לחלוטין במרוצת המאה התשע-עשרה, בד בבד עם התפתחות הסוציאליזם באירופה. ליתר דיוק: הוא נזנח על-ידי השמאל, והפך למאפיין מובהק של הימין הפוליטי והאידאולוגי. במאניפסט של לאנדאואר ״קריאה לסוציאליזם״[49] אין שמץ של חזרה אל האוטופיזם **מבחינה זו**. הנאו-אוטופיזם יודע היטב כי נושאה של המהפכה יכול להיות רק העם ולא שליטיו, וכי כל שינוי מהותי בתנאי חייהם של הרבים יושג על-ידי מאבק בשליטים, ולא בתמיכתם. ממש כמו במארקסיזם ובאנארכיזם של המגמה הפוליטית, כך גם בחשיבה הנאו-אוטופיסטית, תושג המהפכה החברתית על-ידי ״פקיחת עיניהם״ של ההמונים. המחלוקת היא בשאלות הללו: כיצד יש לפקוח את עיני ההמונים, מה הן המשימות המיידיות של המהפכן, ועד-כמה מרכזית היא המהפכה הפוליטית בתהליך יצירתה של המהפכה החברתית.

לאנדאואר העלה כמה טענות ביקורתיות ביחס לתורת-המהפכה הפוליטית של קארל מארקס: ראשית, הוא טען כי חלוקת החברה ל״קפיטאליסטים״ (המעוניינים בשימור הסדר החברתי הקיים), ו״פרולטארים״ שעוניים הולך ומחמיר ככל שמתרבה העושר שהם מייצרים (ושעל-כן עתידים הם להבין, בסופו של דבר, כי האינטרס האמיתי שלהם הוא במהפכה) – חלוקה זו היא סכמטית למדי, ואינה מתאימה למציאות המורכבת בראשית המאה העשרים. בין ״בעלי-הרכוש״ ו״חסרי הרכוש״ קיימים מעמדות-משנה רבים, שאף כי חבריהם אינם הבעלים של אמצעי הייצור, הרי גורלם קשור בגורלו של הקפיטאליזם, ולכן יש גם להם אינטרס מיידי בשימורו. יתר-על-כן, גם בקרב מעמד-הפועלים התפתחה ״שכבה עליונה״ שחבריה נהנים מרווחה כלכלית יחסית, וכבר אי אפשר לומר כי אין להם דבר לאבד זולת כבליהם[50]. מכאן, שהציפיה כי רוב בני החברה יפתחו תודעה מהפכנית (או לפחות נכונות לאמץ לעצמם תודעה כזאת) מתוך הנסיבות הכלכליות של

---

[47] ראה למשל: **לנדאואר גוסטב, *״קריאה לסוציאליזם״***, בתוך: **לנדאואר גוסטב, <u>קריאה לסוציאליזם; המהפכה</u>**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ׳ 78.

[48] בעניין זה יש עמימות מסויימת בדבריו של לאנדאואר. וראה להלן, עמ׳ 68.

[49] חיבור זה היה בראשיתו הרצאה בעל-פה שנישאה ב 1908 בפני קהל של אנארכיסטים בברלין. החיבור הורחב ויצא לאור בכתב בשנת 1911 (לפרטים הביבליוגראפיים של התרגום לעברית, ראה הערה 47 לעיל).

[50] כאן יש להעיר כי תופעה זו – של אנשים ממעמד-הפועלים שהם בעלי אינטרס בשימור הסדר הקפיטאליסטי – אף אם היתה נדירה יחסית בזמנו של מארקס, היתה מוכרת היטב לתלמידיו במפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית. נציגיהם של פועלים אלה שלטו באיגודים המקצועיים (שסיפקו למפלגה את מאגר תומכיה), ובסופו של מאבק בן כעשרים שנה השתלטו גם על המפלגה עצמה, והפכו אותה ממפלגה הדוגלת במהפכה למפלגה האמונה על תפיסה של התפתחות אבולוציונית. לתיאור מפורט של תהליך זה ראה:
Schorske Carl E., <u>German Social Democracy 1905-1917: The Development of the Great Schism</u>, Harper & Row (New York, 1972).

קיומם – צפיה זו היא צפיית-שווא. ההתפתחויות הכלכליות – ובכלל זה ההתפתחויות שהוליד הסוציאליזם – מגדילות דווקא את האינטרס בשימור המצב הקיים, כלומר: מחזקות את כוחו של הקפיטאליזם.

שנית, לאנדאואר ניתח, בשפה דומה מאוד לשפתו של מארקס ב"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים", את הפטישיזציה של הממון בחברה הקפיטאליסטית: הכסף "בולע" אל תוכו את היחסים החברתיים, את סגולות אנוש, את לשדם וחיותם של בני-האדם[51]. הכסף **"נהפך לאלוהים, לזולל אדם"**[52]. בדיאלקטיקה של מארקס, ירידה זו של האנושות, התנכרותה העצמית של המהות האנושית, נחוצה על-מנת ש"תוליד" המהות הזאת את ביטויה הפוזיטיבי בדמות חברה אנושית חופשית[53]. מסקנותיו של לנדאואר היו קודרות יותר: במצב זה של האנושות, ספק אם המהפכה אפשרית בכלל. אולם חמור מכך: גם אם תתחולל מהפכה, היא עלולה, בתנאים היסטוריים אלה, להוליד מתוכה ברבריות מוחלטת ולא חברה של בני-חורין[54].

ניתוח-מציאות זה הוליד אצל לאנדאואר דוקטרינת-מהפכה משלו. הוא לא היה פחות רבולוציונר ממארקס או מקרופוטקין, אלא שהציע דרך שונה למהפכה, דרך שהכתירה בניסוח הפרובוקטיבי: **"להתרחק מן העם על מנת לחזור אל העם"**[55]. אצל מארקס, בקונין, קרופוטקין, לוקסמבורג ולנין, כיוון פעולתם של ה"נאורים" (אלה האוחזים בהבנה אדקווטית של המציאות והשואפים לשחרור החברה) הוא אל-תוך ההמונים. לאנדאואר שלח אותם "הרחק מן ההמון הסואן". אצל הסוציאליסטים הפוליטיים המשימה הראשונה של אותם נאורים היא חינוך הפועלים ואירגונם. אצל לאנדאואר משימתם היא **ההגשמה**. לשיטתו, אנשים מכל שכבות החברה, שהרצון לסוציאליזם נעור בקרבם, צריכים לרכוש אדמות ולייסד לעצמם מושבות סוציאליסטיות, נבדלות מן החברה הקפיטאליסטית ואוטונומיות במידת האפשר[56]. להקמת קהילות כאלה צריכים להתמסר מייד כל אלה הרוצים בסוציאליזם. הם יהיו בתחילה עשרות בודדות, אחר-כך מאות ואלפים, אחר-כך מאות-אלפים. הם יתפשטו בכל רחבי הארץ, ויציגו בכל מקום דוגמה-חיה של אורח-חיים סוציאליסטי.

ברם, קריאה מדוקדקת של לאנדאואר מגלה, כי לפחות מבחינה מסויימת אין הוא חורג מתפיסת המהפכה של הסוציאליזם הפוליטי: הכפרים השיתופיים אשר יוקמו אינם **כשלעצמם** בגדר מהפכה. אף אם ימנו מאות-אלפי חברים, עדיין אין הם בבחינת השגת המטרה[57]. לשיטתו, הסוציאליזם מוגשם הלכה למעשה רק כשהוא משנה את פני החברה בכללותה, ושינוי זה יהיה אפשרי רק כאשר יאחז הסוציאליזם בהמונים (וליתר דיוק: יאחזו ההמונים בסוציאליזם). חיי

---

[51] ***לנדאואר, "קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 137-138. והשווה: ***מארקס, "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, בעיקר פרק ד' (עמ' 118-130) ופרק ט' (עמ' 170-175). נדגיש, כי כתבי היד של מארקס התפרסמו רק שנים רבות לאחר מותו של לאנדאואר, והוא מן הסתם לא קרא אותם וספק אם ידע על קיומם. לעומת זאת, הדיון הקלאסי של אריסטו אודות "המטבעות" [**אריסטו, הפוליטיקה, ספרים א'-ב'**, (תרגום: ח"י רות), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשל"ה), עמ' 48-56 (בחלוקה הקאנונית: 1257a – 1258b)] מהדהד במפורש ובמכוון בדבריו של לאנדאואר.

[52] ***לנדאואר, "קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 138.

[53] ***מארקס, "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 148.

[54] ***לנדאואר, "קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 127.

[55] **שם**, עמ' 139.

[56] **שם**, עמ' 140.

[57] ***לנדאואר, "קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 143.

השיתוף המוגשמים בחלק קטן של האוכלוסיה אינם סוציאליזם במשמעו המדוייק, דווקא משום שמדובר בקהילות של מעטים. ממש כפי שאצל הסוציאליסטים הפוליטיים, חינוך ההמונים הוא רק בגדר עבודת-הכנה למהפכה, כך גם אצל לאנדאואר, הקמתן של הקהילות השיתופיות הספוראדיות היא עבודת-הכנה גרידא. עבודת-הכנה זו תסתיים – או ליתר דיוק, תתבטל דיאלקטית (בבחינת Aufhebung) ותהפוך להגשמה ממש – רק משעה ש"**ינוע העם**"[58]. והעם ינוע כאשר הדוגמא החיה של הסוציאליזם, אשר יציגו בפניו החלוצים בקהילותיהם השיתופיות, תעורר בציבור כולו קנאה עזה ורצון להשתתף[59]. כאשר יגאה זרם ההמונים המבקשים להקים לעצמם כפרים שיתופיים, לא תוכל עוד מגמה זו להתנהל "מאחורי גבה" של החברה הקפיטאליסטית, בעיקר משום שהאדמה – התנאי ההכרחי להקמתן של המושבות – תהיה עדיין בבעלות פרטית. "**ואז**", אומר לאנדאואר, "**ישחררו העמים את האדמה ולא יוסיפו לעבוד לאליל, כי אם לאדם**"[60]. דומה שאת ניסוחיו העמומים-משהו של לאנדאואר בנקודה זו אפשר להבין כתיאורים של מהפכה פוליטית. מכל מקום, יש כאן מאפיינים מובהקים של המהפכה הפוליטית, כפי שתוארה בחיבורים הקלאסיים של הסוציאליזם הפוליטי (פעולת המונים דרמטית המחוללת "קפיצה איכותית" בסדרים החברתיים). אולם, זוהי מהפכה פוליטית המהווה **שלב במהלכה** של המהפכה החברתית, ולא נקודת המוצא שלה. כלומר: הכפרים הסוציאליסטיים, לשיטתו של לאנדאואר, הם אמצעי להשגת המטרה, אך אין הם אמצעי **המספיק כשלעצמו**. הם הכלי שבעזרתו בונה הסוציאליזם את כוחו לקראת רגע ההכרעה. המהפכה החברתית תושג באמצעות "תנועתו של העם". המושבות הסוציאליסטיות הן הדבר אשר יגרום לעם להתחיל לנוע.

ניתן לומר, איפוא, כי הויכוח בין הסוציאליסטים הפוליטיים (אשר נמנו בתת-הפרק הקודם) ובין לאנדאואר הוא ויכוח על דרך-חינוכית. על-פי הראשונים, הדרך לחינוך הפרולטאריון היא תעמולה בתוך הפרולטאריון. על-פי האחרון, חינוך ההמונים יושג באמצעות הדוגמה – המחשה חיה של אורח-חיים סוציאליסטי (כלומר: הגשמה מסויימת ומוגבלת של החברה הסוציאליסטית עוד קודם ל"פעולת ההמונים"). מבחינה אחת, חזר איפוא לאנדאואר – ה"נאו-אוטופיסט" – אל עקרון יסוד של הסוציאליזם האוטופיסטי: חינוכם של אלה העתידים לתקן את החברה יושג באמצעות הקמתן של קהילות שיתופיות ספוראדיות שתהוונה דוגמאות ממחישות. מבחינה אחרת, הוא נשאר נאמן לעקרון-יסוד של הסוציאליזם הפוליטי: אלה אשר אותם יש לחנך, אלה העתידים לשנות את החברה, אינם קומץ השליטים אלא המוני הנשלטים[61].

מרטין בובר התרחק עוד יותר מלאנדאואר מן הדוקטרינות המהפכניות אשר רווחו בסוציאליזם של המאה התשע-עשרה. אין זאת כי בובר ויתר על מושג המהפכה (כמו, למשל, רבים מן הסוציאליסטים הרויזיוניסטים), אלא שהכניס בו שינויים עמוקים. לשיטתם של הסוציאליסטים-הפוליטיים (ואפשר שבמובן מסויים גם לשיטתו של לאנדאואר), כל הפעילות הקודמת למהפכה הפוליטית טפלה למהפכה זו, ואילו המהפכה הפוליטית עצמה טפלה למעשה עיצובה מחדש של

---

[58] **שם**, שם.
[59] **שם**, שם.
[60] **שם**, שם.
[61] אני עוסק בהרחבה בתורתו של לאנדאואר בפרק **3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי** (להלן, עמ' 175 ואילך) ובפרק **3.4.: חוסר האונים הפוליטי של תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית** (להלן, עמ' 236 ואילך).

החברה אשר בו יתחילו "ביום שלאחר המהפכה". על-פי בובר, עיצובה מחדש של החברה הוא מעשה שאפשר – וצריך – להתחיל בו מייד. המהפכה הסוציאלית תושג דרך מעשה הבְּנִיָּה ההדרגתית של סדר חברתי חדש, והמהפכה הפוליטית טפלה למעשה זה.

אף שבובר הציג עצמו לעתים כממשיכם של האנארכיסטים, לא מיהר "להכריז מלחמה כוללת" על השלטון הפוליטי. הוא אף נתן בדבריו הצדקה עקרונית לכוח הכפיה של המדינה[62], אך הצדקה זו ניתנה רק **למידה מסויימת** של כוח כפיה פוליטי – המידה הנקבעת על-פי גבולות הכושר של בני-האדם בחברה מסויימת ובזמן מסויים לחיות חיים של צדק ושיתוף בלא כפייה. מעבר לקו זה משתרע מה שבובר כינה, "גודש המדינה": שלטון פוליטי שעוצמתו והיקפו עוברים את מידת הכפייה המוצדקת (כלומר, את מידת הכפיה ההכרחית לשם קיומה של החברה)[63]. המאבק ב"גודש המדינה" הוא, על-פי בובר, המשימה העיקרית של הסוציאליזם, ומשימה זו אי-אפשר להשיג באמצעים פוליטיים-גרידא. יש להשיגה מבעד לתהליך הקמתן והתרחבותן של קהילות ואגודות שיתופיות.

הקמת קהילות שיתופיות, על-פי בובר, אינה איפוא בחזקת "ניסוי חברתי" או "אמצעי המחשה" אשר נועד לפקוח את עיניהם של השליטים, כפי שהיתה עבור האוטופיסטים ה"קלאסיים". גם אין מטרתה לעורר בקרב ההמונים קנאה ורצון לחיי-שיתוף, על-מנת שיחוללו מהפכה וישחררו את עצמם, כפי שהורה לאנדאואר. הקמת הקהילות השיתופיות **היא היא המהפכה**, היא מעשה השחרור עצמו. המהפכה איננה "ארוע" אלא תהליך (מעין "מהפכה מתמדת"): היא המאבק ההיסטורי להגדלת כושרם של בני-האדם לחיות ללא כפיה, ולצימצום השלטון הפוליטי עד להיקף המתאים לכושר זה. אכן, אומר בובר, ביטולו של "גודש המדינה" אפשר שיצריך, בחברה מסויימת ובזמן מסויים, "מהפכה פוליטית". ברם, מהפכה זו אינה העיקר, היא משמשת רק לסילוק המכשולים בפני סדר-חברתי חדש המתהווה כבר בחביון הסדר הישן[64].

על-מנת שתוכל המהפכה הפוליטית לבטל את "גודש המדינה", נחוץ קודם-כל שיתהווה גודש כזה, כלומר, שהגידול בכושרם של בני-האדם לחיים של שיתוף-בלא-כפייה יהפוך חלק מן השלטון הפוליטי למיותר. הגדלתו של הכושר הזה היא העלילה הראשית של המהפכה, והיא מוטלת על כתפיהן של האגודות והקהילות השיתופיות. ככל שהמעשה המהפכני נסמך על המפלגה (כפי שגרסו הסוציאליסטים הפוליטיים, בעיקר מן האגף המארקסיסטי), וככל שמפלגה זו היא סמכותנית-צנטרליסטית, כך גדלה הסכנה שהמהפכה לא תהיה אלא החלפתו של שלטון פוליטי אחד באחר. בובר קרא לכך **"השאלה המכרעת בדבר המטרה והדרך"**[65], והפנה את השאלה אל מארקס ואל המארקסיזם (לנגד עיניו של בובר עמדו מן הסתם המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית בתקופת מפנה המאות והמפלגה הבולשביקית ברוסיה): כיצד תושג מטרת הסוציאליזם – חברה חופשית, דינאמית ומתעצבת באופן ספונטאני – באמצעות מפלגה כמו-צבאית, ממושמעת וצנטראליסטית? האין האמצעים סותרים כאן את המטרה? ושוב, בובר לא כפר (לפחות לא באופן עקרוני) בעצם הצורך במהפכה פוליטית, ואף לא בטענה **"שהקרב המהפכני כשלעצמו צריך הנהגה**

---

[62] **בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 50.
[63] **שם**, שם.
[64] **שם**, עמ' 77-78.
[65] **שם**, עמ' 78.

היודעת את מטרתה ומשמעת חמורה"[66]. אך הוא קבע שככל שהמהפכנים מצמצמים עצמם לתחום המאבק על השלטון הפוליטי ואוחזים רק בכלים הדרושים למאבק זה (צנטראליזם, אוטוריטה וכדומה), אין הם יוצרים את הכלים (או את התנאים) שבאמצעותם יבוטל עצם השלטון הפוליטי ויוחלף בהתאגדות-חופשית. בתולדותיהן של המהפכות הקומוניסטיות במאה העשרים אפשר לראות המחשה אמפירית לבעיה זו: ברוסיה, בגוש המזרחי, וכן (mutatis mutandis) בסין ובארצות בעולם השלישי, התגשמה הדיקטטורה של הפרולטאריון כדיקטטורה **על** הפרולטאריון. במקום חברה חופשית נולדה מרחם המהפכה ביורוקרטיה שלטונית מסועפת, בעלת שררה כמעט בלתי-מוגבלת.

הפתרון שהציעו לאנדאואר ובובר לבעיה זו (האחרון בצורה מפורשת יותר מן הראשון) הוא הקמתן של קהילות שיתופיות, אשר תהוונה, בתוככי חברת ההווה הדכאנית, ניצנים ראשונים של חברת העתיד החופשית[67]. קהילות אלה תפתחנה את הסדר החברתי של העתיד, את המבנה ואת הצורה של החברה החופשית. באופן זה יובטח, שמיגור השלטון הפוליטי בשעת המהפכה לא יביא לפריעת-סדרים כללית, וכן לא יהיה רק החלפתו של השלטון המעמדי בשלטון הביורוקרטיה המפלגתית (כלומר – החלפת צורה אחת של מדינה בצורה אחרת): הסדר החברתי החדש כבר יבשיל בחביון הסדר הישן, ויהיה מוכן לקראת "התפרסותו" והגשמתו המלאה מרגע שיוסרו המכשולים ה"פוליטיים". קודם שאפשר יהיה "להוציא למרחב" את יסודותיה של החברה החדשה, יש לפתח אותם בחיקה של חברת ההווה, על-ידי פעולה קונסטרוקטיבית מודעת של המהפכנים.

אולם ביחס ל"דוקטרינת מהפכה" זו של הנאו-אוטופיסטים עומדת בתוקפה הביקורת של הסוציאליסטים הפוליטיים: הנסיונות לכונן אוטופיות סוציאליסטיות זעירות בתוך המשטר הקפיטאליסטי עתידים להכשל דווקא משום עוצמתו של משטר זה. גם כאן לפנינו טענה עקרונית: רצונך ליצור קהילות חופשיות? – עליך לשבור קודם את הכוח הכלכלי והפוליטי המונע את יצירתן ואת שיגשוגן. בתנאים החברתיים הקיימים, קהילות ואגודות שיתופיות – אם תצלחנה בכלל להתמיד בקיומן - תכשלנה באחד או יותר מן הפחים הבאים: הן "תְּשַׁחְקְנָה" עבור עצמן את תפקיד הקפיטאליסט (על-מנת לשרוד בתנאי השוק); הן תהפוכנה ל"אוליגרכיות סוציאליסטיות" בהן שורר שוויון בין החברים, המנצלים ביחד את כוח עבודתם של פועלים שכירים שאינם חברי האגודה; הן תטפחנה אתוס מרטירי של הסתפקות במועט שדבר אין לו עם חירות המושתתת על שפע והגשמת-מאוויים; הן תתנתקנה מן החברה השוררת (על-ידי הקמת "כפרים שיתופיים" הרחק ממרכזי הציויליזציה) ובכך תחדלנה מלהוות גורם חברתי בעל חשיבות; או: הן תשאנה אות-קיין של שוליות פוליטית: מעין "עוף מוזר" וחריג אשר מעטים, גם בקרב המעמדות המדוכאים, מתייחסים אליו ברצינות. כל אחת מן ההתפתחויות הללו (לבדה או בצוותא עם כמה מן האחרות) תכשיל את תפקידה של הקהילה השיתופית כסוכן-מהפכני. במקרים מסויימים אף עלולה הקהילה דנן להפוך לגורם ריאקציוני.

---

[66] **שם**, עמ' 84.
[67] בובר קרא לכך: "תאים של המבנה החברתי החדש". ראה: **שם**, עמ' 75.

כמו הביקורת המושמעת מטעמם של הנאו-אוטופיסטים על הפרקטיקה המהפכנית-פוליטית, גם הביקורת ההפוכה, זו המכוונת כנגד הפרקטיקה הנאו-אוטופיסטית, נסמכת על ראיות אמפיריות משכנעות מן ההיסטוריה של המאה העשרים. לא מצאנו, שקהילות שיתופיות הפכו במקום ובזמן כלשהו מושא לקנאת ההמונים באותו מובן שחזה לאנדאואר. במקרה הטוב זכו תנועות כאלה לאהדה פושרת ופאסיבית, ועל-פי רוב לאדישות או אף להוקעה. גם לא ראינו כיצד דוחקת רשת של קהילות שיתופיות את רגלי השלטון הפוליטי והסדר הכלכלי הקפיטאליסטי. בדרך-כלל התרחשה התופעה ההפוכה. התנועה הקומונאלית בארץ-ישראל היא דוגמא מובהקת, דווקא משום ההצלחה היחסית שזכתה לה. במשך כמה עשרות שנים נתפסה התנועה הקיבוצית כ"חוד החנית" וכאליטה המשרתת של החברה כולה. ובכל-זאת, אוכלוסיית הקיבוצים לא הקיפה מעולם יותר מאחוזים בודדים של הציבור היהודי בישראל. כמו-כן, התנועות השיתופיות בישראל משכו ידיהן בשלב מוקדם למדי מן המאבק על יצירת סדר כלכלי-פוליטי סוציאליסטי בחברה הכללית: הם הסתפקו (או נאלצו להסתפק) ב"סוציאליזם בתוך גדרות-הקיבוץ" (אפילו היחסים בין קיבוצים שונים החברים באותה תנועה לא היו בדרך-כלל יותר מאשר יחסי-שוק "מרוסנים"). בשנים האחרונות עומדת התנועה הקיבוצית מול מתקפה כוללת – כלכלית, פוליטית ואידאולוגית – של גורמי הכוח השוררים במדינת ישראל. חלק מן הקיבוצים כבר נכנעו וחדלו להיות קהילות סוציאליסטיות בכל מובן סביר של מונח זה.

דווקא לנוכח ה"ממצאי האמפירי" יש לחזור ולהדגיש כי הביקורת הנפרשת כאן אינה אמפירית-גרידא אלא עקרונית. כמו-כן, אין היא מסבירה את כשלונן של הקבוצות השיתופיות בנימוקים כמו-מטאפיסיים אודות "טבע האדם", וגם לא במאפיינים הפסיכולוגיים של חברי הקבוצות (חולשה מוסרית, העדר תבונה וכן הלאה). התיזה המוצעת כאן מייחסת את הכשלון לכך, שמייסדי הקהילות הללו אחזו בכלי-הבְּנִיָּה של חברת העתיד, בטרם בוצעה מלאכת-ההרס של חברת ההווה. בטרם נהרסו מוקדי הכוח של הדיכוי, אי אפשר לבנות חברה חופשית; ואת כוח-הדיכוי הפוליטי יש להכריע בזירתו שלו, היינו: בזירה הפוליטית.

זו הבעיה הפילוסופית והמעשית שאנו ניצבים בפניה: **הביקורות על שתי הפרקטיקות המהפכניות שהוצגו כאן נראות כבעלות תוקף.** המהפכנים הפוליטיים אומרים לאוטופיסטים (ולנאו-אוטופיסטים): לא תוכלו לכונן חברה של קהילות שיתופיות חופשיות אם לא תתפסו קודם את השלטון הפוליטי על-מנת לבטלו. המהפכנים הנאו-אוטופיסטים משיבים: לא תוכלו לבטל את השלטון הפוליטי אם לא תכוננו קודם רשת של קהילות שיתופית חופשיות. אם שני הצדדים צודקים, משמע שלפנינו מעגליות. משום המסקנות הקודרות המשתמעות מן המעגל הזה באשר לסיכויי השחרור, יאה-גם-יאה לו השם "Vicious Circle"[68].

ד. נאו-מארקסיזם אוטופיסטי

פילוסופים מארקסיסטים שונים במאה העשרים הציגו בהגותם מגמה של "שיבה אל האוטופיה". אין מדובר כאן בנטישת הסוציאליזם המדעי וחזרה אל הסוציאליזם האוטופיסטי, אלא בחריגה

[68] מילולית: "מעגל מרושע". הביטוי הנהוג בדרך-כלל בעברית הוא "מעגל קסמים".

מן היחס המארקסיסטי אל האוטופיה – חריגה שהושתתה על יסודות מארקסיסטיים. מארקסיזם נאו-אוטופיסטי זה אינו מתאפיין רק בעיסוק במחודש בהגות האוטופיסטית, או בהערכה חיובית של ההוגים האוטופיסטים. במידה מסויימת היו שני אלה קיימים במארקסיזם מאז ראשיתו, ואינם מספיקים כשלעצמם בכדי להצביע על "מגמה נאו-אוטופיסטית". כבר פרידריך אנגלס הציג בחיבורו "התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע". ההערכה החיובית לפועלם של האוטופיסטים[69]. ואולם, אצל אנגלס, כמו במרבית החיבורים הקלאסיים של המארקסיזם, מלווים גילויי ההערכה להוגים האוטופיסטים בהצבעה על כך שתורותיהם לוקות בחוסר-בשלות, הנובע כשלעצמו מן המצב הבוסרי של יחסי-הייצור הקפיטאליסטיים בזמנם. אין הגותם של האוטופיסטים חורגת מגדר התחלות צנועות של סוציאליזם, והרלוונטיות שלהם הולכת וקטנה ככל שמתפתחת הציוויליזציה הבורגנית. משעה שהגיעה ציוויליזציה זו לשלבה הבוגר, משעה שהפרולטאריון קיים כבר בעין, **ומשעה שנוסחה תיאוריית השחרור של המארקסיזם**, אין עוד ערך של ממש לתורות האוטופיסטיות. במבט לאחור, מן השלב ההיסטורי המפותח יותר, נתפסות אלה כ"**הזיות**" שבתוכן מבצבצים "**גרעיני-המחשבות והרעיונות הגאוניים**"[70]. אפשר להתפעל מחריפות-מחשבתם של האוטופיסטים, אפשר לחוש כלפיהם הערכה ולהזכיר את החוב שחבה להם התנועה הסוציאליסטית[71] – אולם אין לחפש בכתביהם יסודות בעלי ערך אקטואלי לשאלת שחרור החברה. את אלה יש למצוא במסגרתו של הסוציאליזם המדעי.

זהו, כאמור, היחס המארקסיסטי ה"קלאסי" אל האוטופיזם. הוגים מארקסיסטים יכולים להחשב ל"נאו-אוטופיסטים" רק במידה שהם מערערים על הטענות האחרונות, כלומר, במידה שהם גורסים כי בהגות האוטופיסטית יש חלקים מהותיים התורמים להבנת מציאות-זמננו ולחיפוש הדרך לתיקונה, וכי המארקסיזם, בבחינת תורת-שחרור, לא יהיה שלם אם לא ישלב אל תוכו את החלקים הללו.

צעד מרחיק-לכת עוד יותר יהיה זיהויו של מארקס עצמו כאוטופיסט, ואולי אף כ"גדול האוטופיסטים"[72]. גישה מעין זו מאפיינת, למשל, את הגותו של הפילוסוף המארקסיסטי ארנסט בלוך, ודומה כי ניתן לזהות אצלו קו התפתחות, מן העמדה ה"מתונה" (המבקשת "להשלים" את מארקס בעזרת ההגות האוטופיסטית) אל ה"קיצונית יותר" (המציעה לקרוא – או לקרוא מחדש – את מארקס עצמו כאוטופיסט). "רוח האוטופיה"[73] (ספר הביכורים של בלוך מ 1918) ו"העקרון תקווה"[74] (חיבורו המונומנטאלי מ 1959) מסתיימים שניהם בדיון במארקסיזם. ב"רוח האוטופיה" מוצג הסוציאליזם **המדעי** של מארקס כחלק הכרחי ואף כיסוד לתורת-השחרור.

---

[69] **אנגלס פרידריך, *"התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע"***, (תרגום: י. מן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ב'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 90-96. וראה גם: **אנגלס פרידריך, *"הקדמה ל'מלחמת האיכרים בגרמניה'"***, (תרגום: ד. ליבשיץ, י. אבירפי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 476.

[70] **אנגלס, *"התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע"***, עמ' 91.

[71] **אנגלס, *"הקדמה ל'מלחמת האיכרים בגרמניה'"***, עמ' 476.

[72] כמובן, זיהויו של מארקס כאוטופיסט יכול להחשב כמהלך "נאו-אוטופיסטי" רק בתנאי שזיהוי זה מלווה בהערכה חיובית הן לתורתו של מארקס והן לאוטופיזם. מתנגדים רבים האשימו את מארקס באוטופיזם, אך בכך לא ביקשו להבין את תורתו (ובודאי לא להגשימה) אלא לפסול אותה. גם אדוארד ברנשטיין, בדברו על "שרידי אוטופיזם" אשר דבקו בשיטה המארקסיסטית, לא מבקש לאמץ את האוטופיזם אלא להפך: לשחרר את התיאוריה הסוציאליסטית מן השרידים הללו, להפטר מן המגמות האוטופיסטיות אשר שרדו בהגותו של מארקס. וראה:
Bernstein, Evolutionary Socialism, pp. 209-219.

[73] **Bloch Ernst, The Spirit of Utopia**, Stanford University Press (Stanford, 2000).

[74] **Bloch Ernst, The Principle of Hope, vol. III**, Basil Blackwell (Oxford, 1986).

אולם, אומר בלוך, ביקורת הקפיטאליזם בכליו של **מדע כלכלה חמור** אינה מספיקה כדי שתהיה תורת-השחרור נושאת פירות. מארקס, אומר בלוך, חשף את האופי הפטישיסטי של הייצור; הוא הצביע על שורשו החברתי-מעמדי של מה שהוא אי-רציונאלי; הוא "גרש מתחומה של ההיסטוריה" כל חלום, כל אוטופיה פועלת, כל טלוס, אשר התקיימו בחסותה של הדת. אולם, בתורתו התנשאו "כוחות הייצור" ו"תהליך הייצור" לתפוס אותו תפקיד "פנתאיסטי" ו"מיתי" שנתן היגל ל"אידאה", ושופנהאואר – ל"רצון" האי-רציונאלי: כוח פועל שהוא מחוץ, מעל ומעבר לסובייקטים האנושיים הקונקרטיים. אם צריך הקומוניזם להיות יותר מאשר ארגון מחדש, באופן צודק יותר, של הטובין ושל נטל-ייצורם, אם שואף הוא לברוא איכות חדשה של היחסים האנושיים – של המהות האנושית עצמה – אין הוא יכול, לדעת בלוך, להשאר מנותק מן היסודות הסובייקטיביים של האישיות הפועלת ("לב", "נשמה", "רוחניות", "מצפון") ומן הקטגוריות המטאפיסיות והאתיות ("טוב", "חירות", "אחווה", "טלוס"), אשר הוזנחו על-ידי מארקס. את אלה לא תמצא תורת-השחרור בסוציאליזם-המדעי אלא במורשתה של המהפכה הצרפתית, בהגותן של תנועות כופרניות, ביצירות של טולסטוי ודוסטויבסקי, ובקצרה: במחוזותיה של המחשבה האוטופיסטית[75].

ובכן, על פי בלוך ה"מוקדם", תורת-שחרור אמיתית צריכה לחבר בין מארקסיזם ואוטופיה. עמדה שונה מציג בלוך בחיבורו המאוחר "העיקרון תקווה". כאן מתאר בלוך סינתזה דיאלקטית, שהמארקסיזם אינו אחד מן האיברים בה אלא הוא הסינתזה עצמה. על פי בלוך ה"מאוחר", המארקסיזם אינו מדע כלכלי גרידא, אשר רק מיזוגו עם האוטופיה יכול להוליד תורת-שחרור: המארקסיזם הוא בעצמו סינתזה של מדע ואוטופיה. כפי שמכריז בלוך בפאתוס אופייני: **"אין התבונה יכולה לפרוח בלא תקווה, התקווה היא אילמת בלא התבונה, שתיהן באחדות מארקסיסטית – לשום מדע אחר אין עתיד, לשום עתיד אחר אין מדע"**[76].

כמובן, הנאו-אוטופיזם של בלוך איננו חזרה שלמה אל האוטופיזם ה"קלאסי", ופרשנותו, המציגה את מארקס כאוטופיסט, אינה מבטלת אלא "מסנתזת" אל תוכה את מארקס המדען. בלוך מבחין בין אוטופיה קונקרטית – שהיא אפשרות ריאלית לכינונו של עולם טוב יותר, לבין אוטופיה מופשטת – שהיא אפשרית רק באופן פורמאלי-מופשט[77]. מארקס הוא אוטופיסט, לדעת בלוך, רק במובן של האוטופיה הקונקרטית: המדע והתיאוריה הפוליטית מציגים את האוטופיה של מארקס כאפשרות-ריאלית, ואף מצביעים על הדרך להגשמתה[78].

---

[75] הכתוב בפיסקה לעיל הוא בחזקת סיכום ופראפרזה לדבריו של בלוך ב"רוח האוטופיה":

Bloch, The Spirit of Utopia, pp. 240-246.

יש להדגיש שבלוך נוקט את המונחים "אוטופיה" ו"אוטופיזם" במשמעות רחבה הרבה יותר מכפי שייחסו להם מארקס ואנגלס.

[76] **Bloch**, The Principle of Hope, p. 1367.

[77] למושגים "אוטופיה קונקרטית", "אוטופיה מופשטת" ו"אפשרות ריאלית", ראה למשל:

ibid, p. 1370-1373.

[78] יש להדגיש, עם זאת, כי ההבחנה בין שני "סוגים" של אוטופיות, וביקורת האוטופיות המופשטות-גרידא, אינה ייחודית לנאו-אוטופיזם של בלוך דווקא. ביקורת זו היא מאפיין של המגמה הפוליטית בסוציאליזם (ובפרט של מארקס ואנגלס) אשר הופנם היטב במשנות הנאו-אוטופיסטיות. בלוך אמנם סיפק לנאו-אוטופיזם כמה המשגות חשובות (כמו המושג "אוטופיה קונקרטית", או ההבחנה בין תנאים אובייקטיביים ותנאי סובייקטיבי), אך עצם התביעה ל"ראליזם" באוטופיה מופיעה אצל כל ההוגים הנאו-אוטופיסטים החשובים.

שיבה מארקסיסטית אל האוטופיה אפיינה גם כמה מן ההוגים שנאספו סביב "המכון למחקר חברתי" שבפרנקפורט, ובעיקר את הרברט מרקוזה. כבר במאמר מ 1937, "פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית", כתב מרקוזה על חשיבותו של הדמיון לשם **"האחיזה בהוויה שעדיין לא התהוותה, כבמטרה, כבר בהווה"**, ועל אופיין הריאלי של האפשרויות האוטופיות במציאות הטכנולוגית המודרנית[79]. כעשרים שנה מאוחר יותר, בחיבורו החשוב "ארוס וציוויליזציה" עובר מרקוזה על אחד ה"איסורים" של המארקסיזם האורתודוקסי: האיסור לעסוק בציורי-דמיון של חברת העתיד החופשית. כידוע, ציורים כאלה הם מן המאפיינים המובהקים של האוטופיזם הקלאסי, והיו מטרה לחיצי הביקורת של מארקס, אנגלס וממשיכיהם. והנה, החלק השני של "ארוס וציוויליזציה", המוכתר בכותרת "מעבר לעיקרון המציאות"[80], עוסק (כפי שמלמדת כותרתו) במה שאפשרי מעבר למציאות השוררת, כלומר, במונחיו של ארנסט בלוך, **באוטופיה קונקרטית**. מרקוזה מציג עקרון מציאות השונה מהותית מזה השורר בחברת ההווה – עקרון מציאות של חברה חופשית מדיכוי. אילו היה עוצר כאן, עדיין היתה זו אותה "עמידה על הסף" מארקסיסטית, המתארת את השער דרכו אפשר לצאת לחופשי, אך נמנעת מתיאור מראהו של החופש עצמו. אך מרקוזה עושה יותר מכך: הוא מגייס אל צידו את האוטופיזם של שארל פוריה, את פילוסופיית-האמנות של קאנט ושל שילר, את הדימויים המיתיים של אורפאוס ונרקיס, ואת כוחות-הנפש של הדמיון והפנטזיה. בעזרתם של אלה הוא משרטט את קוי המתאר של "חברה-ללא-דיכוי" זו, את היסודות החשובים שבהם תהיה שונה מחברת זמננו.

אכן, החריגה של מרקוזה מן המארקסיזם הקלאסי אינה בגדר חזרה אל האוטופיזם הקלאסי. גם מרקוזה, כמו מארקס, מציג בפנינו קוי מתאר בלבד לחברה החופשית ולא תכנית מפורטת (כמו, נניח, ה"אוטופיה" של מורוס או ה"פלאנסטר" של פוריה). אולם, שלא כמו אצל מארקס, מדובר כאן **בקוי מתאר מפורטים**. בצוותא עם הגדרות אלטרנטיביות לעקרון המציאות ולרציונאליות עצמה, אנו מוצאים אצל מרקוזה התייחסויות למושגי ה"קידמה" ו"מלחמת-הקיום" בחברה חופשית[81], לטיב היחסים שבין האדם והטבע בחברה כזאת[82], למהותה של העבודה[83] ואופיים של היחסים הארוטיים[84], אפילו קריטריונים חדשים ל"רמת החיים"[85]. אכן, התייחסויות אלו הן בדרך-כלל ראשוניות וסכמטיות למדי; אכן, הן מנוסחות בעיקר על דרך השלילה (וגם בכך נשאר מרקוזה נאמן לגישה המארקסית – את עקרונות-היסוד של החברה החופשית ניתן להביע כשלילת עקרונות-היסוד של החברה הדכאנית); ובכל-זאת, מדבריו של מרקוזה עולה ציור חי בצבעים עזים של החברה החופשית. מה שמוזכר אצל מארקס ובמארקסיזם ברמז בלבד, נפרש כאן, בעוצמה רטורית, על-פני עשרות עמודי טקסט[86].

---

[79] **מרקוזה הרברט, *"פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית"***, (תרגום: צבי טאובר), בתוך: **<u>זמנים 44</u> (1993)**, הוצאת אוניברסיטת תל אביב וזמורה-ביתן, עמ' 89-90.

[80] **Marcuse, <u>Eros and Civilization</u>**, pp. 127 ff.

[81] **ibid**, pp. 156-158.

[82] **ibid**, pp. 166, 189-190.

[83] **ibid**, pp. 188-189, 193, 216-218.

[84] **ibid**, pp. 197 ff.

[85] **ibid**, p. 153.

[86] כמובן, החלק השני של "ארוס וציוויליזציה" אינו **רק** תיאור של החברה החופשית. מרקוזה שואף לשרטט אוטופיה קונקרטית, ועל-כן נדרשות ראיות לכך שמה שמתואר כאן אינו רק חלום נעים, אלא הוא אפשרות ראלית. משום כך נע הדיון של מרקוזה הלוך ושוב בין הניתוח של חברת ההווה – על הפוטנציאלים הגלומים בה – לבין הצגתה של חברה חופשית אפשרית.

ב 1967, במסגרת דיון ב"אוניברסיטה החופשית של ברלין" ניסח מרקוזה באופן פרובוקטיבי את עמדתו אודות הדרך אל הסוציאליזם כדרך **"מן המדע אל האוטופיה"**[87] (בהיפוך מכוון לכותרת חיבורו של אנגלס, שכבר הוזכר לעיל, "התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע"). נראה שלדעת מרקוזה חלו התפתחויות חשובות במציאות המודרנית, המחייבות שינוי ביחס המארקסיסטי אל הספקולציות האוטופיסטיות. מעמדן של הספקולציות הללו השתנה הן מבחינת ערך-האמת שלהן (כלומר, מבחינת היכולת לאשש את מעמדן כאפשרויות ראליות), והן מבחינת ערך-השחרור שלהן (כלומר: מבחינת תרומתן לתיאוריה ולפראקסיס של שחרור האדם). אשר לערך האמת – ההתפתחויות של הקפיטאליזם המאוחר – בתחומי הכלכלה, החברה, התרבות, ובעיקר בתחומי המדע והטכנולוגיה – הפכו כמעט כל אוטופיה לאפשרות ראלית. לנוכח מה שהושג כבר, יכולים אנו לדמיין השגים נוספים, מבלי שנחרוג מתחומיו של ההיקש הרציונאלי. יכולים אנו, כמובן מאליו, לדמיין נחיתת בני-אדם על המאדים, או – לחילופין – הכחדת האנושות כולה בשואה אטומית, מבלי שנואשם כעוסקים ב"ספקולציות מופשטות". מדוע, איפוא, לא נוכל לדמיין עולם שבו צומצמה העבודה באורח איכותי, ושבו צרכים אנושיים כמו מזון, מלבוש, קורת-גג, השכלה ותרבות מסופקים חינם לכל דורש? אפשרויות כאלה אינן יותר "ספקולטיביות" או "מופשטות" מאלה שהוזכרו קודם-לכן.

אולם שינוי מעמדן של ה"ספקולציות האוטופיסטיות" לא נובע רק מן הפוטנציאלים לשחרור שיצר הקפיטאליזם המאוחר, אלא גם מן האופן שבו **מדוכאים** הפוטנציאלים הללו – כאן בא לידי ביטוי ערך-השחרור של האוטופיה. הדיכוי והניצול בחברת ימינו מושתתים במידה רבה על הסכמתם של המדוכאים והמנוצלים, על **עבדותם-מרצון**. מכאן, שחברה חופשית לא תוכל לקום רק על-ידי הצבת כוח נגדי מול האלימות הגלויה של הדיכוי – תנאי הכרחי לה הוא שחרורו של הרצון האנושי מן הדיכוי **המופנם**. הרצון האנושי למד להסתפק במה שניתן לו, היות שמה שניתן לו (לפחות בחברת השפע-המערבי) אינו מועט כל-כך, והוא מלווה במעטפת אידאולוגית רבת-עוצה המכריזה על עולמנו זה כעל "הטוב שבעולמות האפשריים". על-מנת לחולל שינוי, יש ללמד את הרצון לרצות יותר מכך, יש להציב בפניו אובייקטים שונים מהותית לרצייה (אובייקטים דמיוניים) ולשכנעו כי "מותר" לרצות אותם, שכן השגתם היא אפשרות ראלית. לשם-כך נחוצה האוטופיה, נחוץ הציור – ולו בקוי מתאר עקרוניים בלבד – של החברה החופשית אותה יש לרצות[88]. לאמור: בתנאים הכלכליים, החברתיים והטכנולוגיים של הקפיטאליזם המאוחר, חוזר והופך הדמיון, אביה של האוטופיה, כלי מרכזי ביצירתה של התודעה האמנסיפטורית.

יש להדגיש, כי ה"שיבה אל האוטופיה" אצל הוגים מארקסיסטים כארנסט בלוך והרברט מרקוזה אינה דומה לנאו-אוטופיזם של לאנדאואר ובובר. כפי שראינו, הסוציאליסטים הקומונאלים הדגישו בעיקר את מעשה הקמתן בפועל של קבוצות שיתופיות, שאותו הציבו כאלטרנטיבה לפראקסיס הסוציאליסטי של מאבק פוליטי. **ההגשמה** היא המאפיין החשוב ביותר של האוטופיה

[87] **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, עמ' 22.

[88] כאן עלי להזכיר שוב את אופיו ה"סקירתי" של פרק זה במחקרי. משום כך, תמות סבוכות ועמוסות "מטען-פילוסופי" מוצגות כאן באופן ראשוני בלבד. דבר זה נחוץ לצורך הצגת ה"מפה" או ה"שלד" של הדיון באוטופיזם ובנאו-אוטופיזם. הסכמה המוצגת כאן תמולא בתוכן (על-ידי דיון פילוסופי יסודי) בפרקים הבאים.

כפי שהבינה בובר. אצל בלוך ומרקוזה מתאפיינת השיבה אל האוטופיה באימוץ קטגוריות אתיות ואסתטיות אל תוך הדיון בתורת השחרור, בתיאור מראה דמותה של חברת-העתיד החופשית, ובשימוש בכלי הביטוי של הספרות והאמנות, כלומר: בפניה אל המחוזות המופשטים של הרוח, ולאו דווקא אל שדה ההגשמה. ככל שיש אצל מארקוזה פראקסיס אמנסיפטורי של ממש, הרי זה בעיקר הפראקסיס **הפוליטי** (אם כי לא בצורתו המארקסיסטית הקלאסית), שמרקוזה הדגיש את חשיבותו שוב ושוב בחיבוריו השונים. ואולם, ניכרת אצל מרקוזה, בעיקר בחיבורים משני העשורים האחרונים לחייו, גם התקרבות כלשהי אל מגמות אוטופיסטיות קומונאליות, והכרה מסויימת בחשיבותן למעשה השחרור. התקרבות זו אינה מגיעה עד כדי פריצת הדיכוטומיה שבין אוטופיה ופוליטיקה במאבק על החירות. הפראקסיס נשאר אצלו, בחשבון אחרון, פוליטי, והאוטופיה נשארת בעיקרה אידיאה או תיאוריה, ולא הוויה מוגשמת[89].

לסיכום פרק זה: הוצגו כאן בקיצור ארבע גישות מן ההיסטוריה של הסוציאליזם, בשאלת הדרך לשחרור החברה – המגמה האוטופיסטית, המגמה הפוליטית (ומארקס כמייצגה המובהק), המגמה הנאו-אוטופיסטית של לאנדואר ובובר, והנאו-מארקסיזם האוטופי (בלוך ומרקוזה). המשך המחקר יוקדש לבירור פילוסופי של הפולמוס בין המגמות הללו, ובעיקר בין השניה והשלישית. ראינו ששדה המחלוקת מוגדר על-ידי המושגים "פוליטיקה" ו"אוטופיה" (ובפרט האוטופיה **המוגשמת**, כבשיטתו של בובר), הנתפסים כמנוגדים זה לזה. לשם השלמת המיפוי של המחלוקת (מטרתו של פרק זה) יש למנות כאן את המאפיינים המרכזיים של שני המושגים ובכך להמחיש את הניגוד שביניהם.

ראשית, המאבק הפוליטי המהפכני נערך בתוך עולם לא-חופשי על-מנת לשחררו. הוא חלק מעולם זה ומשום-כך נאלץ לפעול (לפחות במידת מה) על-פי חוקיו. הפוליטיקה המהפכנית היא שלילת-השלילה של הדיכוי, כלומר, היא כוח נגאטיבי, הרסני, ביחס למציאות הקיימת. בה בעת, משום היותה חלק מן המציאות הזאת, מושפעת הפוליטיקה המהפכנית בהכרח ממאפייניה המנוכרים של הפוליטיקה בכלל. היא דרך אל השחרור **שאינה דומה** למטרת השחרור. דבר זה ניכר בברור בתורת-השחרור של מארקס, על-פיה אמור המאבק הפוליטי המעמדי לכונן, בסוף התהליך המהפכני, חברה שבה בוטלו המעמדות ובוטל השלטון הפוליטי. הפוליטיקה המהפכנית היא אינסטרומנטאלית: תכליתה – החברה החופשית – נמצאת מחוץ לה. האוטופיה השיתופית, לעומת זאת, מהווה הגשמה בפועל של אורח חיים אלטרנטיבי לסדר הקיים. במובן זה היא א-פוליטית, פוזיטיבית וקונסטרוקטיבית. היא יצירה ישירה של החיוב, של יחסים אנושיים אותנטיים, שלא מבעד לשלילת השלילה של הניכור. היא גם תכלית לעצמה, ולא אינסטרומנט-גרידא במאבק השחרור. היא דרך הדומה במאפייניה למטרה.

שנית, המאבק הפוליטי הוא כללי, הן על-פי צורתו והן על-פי מטרותיו: הוא פועלה בזירה החברתית הכללית לשם השגת מטרות חברתיות כלליות. הקהילה השיתופית האוטופיסטית, לעומת זאת, היא בהכרח הוויה פרטיקולרית. גם אם חבריה שואפים לשינוי כולל של הסדר

[89] אני עוסק בהרחבה במשנתו של מרקוזה בחלק הרביעי של מחקר זה, להלן, עמ' 263 ואילך.

החברתי, מה שהם מגשימים בפועל הוא רק ביטול פרטי, ולכן גם מוגבל, של הניכור, הניצול והדיכוי.

שלישית, משום שהפוליטיקה המהפכנית פועלת בתוך הסדר החברתי של עולם שטרם שוחרר, היא חשופה לסכנה של השתקעות מוחלטת בעולם זה. היא עלולה להתנתק ממטרותיה המוצהרות ולהפוך לפוליטיקה מנוכרת-גרידא, ש"מהפכנותה" נשארת מליצה גרידא. הקהילות השיתופיות האוטופיסטיות חשופות לסכנה ההפוכה: משום היותן הגשמה בפועל של יחסים אותנטיים, הן עלולות למצוא עצמן חסרות אונים במאבק מול גורמי הכוח של החברה המנוכרת; משום היותן הוויות פרטיות ונבדלות של חירות, עלולה המחוייבות שלהן לשחרור כללי של החברה להפוך למליצה גרידא, לאידאולוגיה המצדקת בפועל קיום בדלני ומסתגר.

כבר משרטוט ראשוני זה נדמה, שהאוטופיה השיתופית והפוליטיקה המהפכנית עשויות להגשים עצמן במלואן רק "זו מבעד לזו": אין הפוליטיקה המהפכנית יכולה להגאל מן הניכור הפוליטי, אם לא תאמץ אל תוכה דפוסים אוטופיסטיים של יחסים אותנטיים; אין האוטופיה יכולה להגאל מאופיה הפרטי והמוגבל, אם לא תלמד לשרות בעולם הפוליטי, ולנהל מאבק על הסדר הכללי כחלק ממעשה יצירתו של הסדר הפרטי, וכחלק ממטרותיו של הסדר הפרטי.

טענות אלה מבוררות בחלקים הבאים, בהם אני עוסק בהרחבה בתפיסת הפוליטיקה אצל מארקס (בחלק השני), בתורות-השחרור האוטופיסטיות (הא-פוליטיות) של לאנדאואר ובעיקר של בובר (בחלק השלישי) ובשיבה המארקסיסטית אל האוטופיה של הרברט מרקוזה (בחלק הרביעי). מבעד לדיונים הללו נפרשים המושגים "פוליטיקה" ו"אוטופיה" ומפותחים. בפרק הסיכום של המחקר אני בוחן את האפשרות לסינתזה דיאלקטית בין שתי הגישות המנוגדות אל הפראקסיס של השחרור – זו הפוליטית וזו האוטופיסטית.

חלק שני

תורת השחרור של מארקס – מהפכה מבעד לפוליטיקה

עבודת מחקר זו בוחנת פולמוס בתוך ההגות הסוציאליסטית אודות הדרך לשחרור החברה, כלומר: לכינונו של הסוציאליזם. הדרך האחת, אותה כיניתי "הדרך הפוליטית", גורסת מאבק כלכלי **ובעיקר פוליטי** בתוך המוסדות של החברה הבורגנית והמדינה הפוליטית, עד לשלב שבו יאחזו הגורמים המהפכניים במוקדי הכוח של הדיכוי בחברה השוררת, וישתמשו בהם לשם הפיכת החברה לחופשית והפיכת הכלכלה לשיתופית (כלומר, בעצם, לביטול דיאלקטי של מוקדי הכוח הללו עצמם). קארל מארקס הוא לדעתי ההוגה אשר הציג את "הדרך הפוליטית" באופן השלם והמגובש ביותר. העמדה השניה בפולמוס טוענת ששינוי החברה צריך להתחיל בעיצובם בפועל של תאים חברתיים אלטרנטיביים – של קהילות שיתופיות שבהן תבוטל (תחילה באופן חלקי ומקומי בלבד) שררתן של הכלכלה הקפיטאליסטית והמדינה הבורגנית. מרטין בובר, אחד המייצגים המובהקים של גישה זו, כינה אותה במפורש "סוציאליזם אוטופיסטי", ובכך יצר קישור היסטורי בינה לבין זרמים סוציאליסטים טרום-מארקסיסטיים. הבחירה בכינוי זה, מצידו של בובר, היתה חלק מעמדה פולמוסית שהציג ביחס למארקס ולאנגלס, מייסדי "הסוציאליזם המדעי", ולביקורת שלהם אודות ההוגים הסוציאליסטיים בני ראשית המאה התשע-עשרה אותם כינו "אוטופיסטים". הויכוח התנהל, איפוא, בין שני קטבים: "פוליטיקה" ו"אוטופיה". הביקורת של מארקס ושל אנגלס על "הסוציאליזם האוטופיסטי" מלאה תפקיד מרכזי בויכוח זה. תלמידים מוקדמים ומאוחרים של מארקס, מהפכניים ורפורמאטורים, היטיחו ביריביהם האידאולוגיים את כינוי הגנאי "אוטופיסטים".

העמדה שראתה במאבק הפוליטי את דרך המלך לשחרור החברה הוצגה איפוא, על ידי חסידיה ויריביה כאחד, כמנוגדת ל"אוטופיזם". תורת השחרור של מארקס התפתחה מתוך פולמוס מתמשך עם מגמות אוטופיסטיות (ובמקומות רבים מארקס הציגה כך במפורש). אולם מה בדיוק ביקר מארקס ב"ביקורת האוטופיזם" שלו? האומנם התייחסה הביקורת אל פרקטיקת השחרור האוטופיסטית, שגרסה הקמתן של קהילות שיתופיות? בדברים הבאים אנסה להראות, שעניין זה הוא מרכיב שולי למדי, כמעט זניח, בהגותו של מארקס. במרכז הביקורת שלו על האוטופיזם עומדים שני יסודות מהותיים של ה"סוציאליזם המדעי": תפיסת השחרור כמעשה אוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון, ותפיסת המאבק הפוליטי כדרך אל שחרור זה. מן היסודות הללו לא נגזרת בהכרח עמדה שלילית נחרצת ביחס לקהילות השיתופיות, ועמדה כזאת גם לא היתה עיקר אצל מארקס. יחסו אל פרוייקטים שיתופיים היה יחס של אדישות יותר משהיה התנגדות.

בפרק הראשון בחלק זה אני מציג את "ביקורת האוטופיזם" שפורסים מארקס ואנגלס בחיבוריהם השונים. הפרקים השני והשלישי מבררים את היסודות המהותיים שהוזכרו לעיל (האמנסיפציה כאוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון, והמאבק הפוליטי כדרך אל השחרור). הפרק האחרון בחלק זה בוחן האם יש מקום, במסגרת שיטתו של מארקס, ל"אוטופיה שיתופית בגבולות הפראקסיס הפוליטי של הפרולטאריון".

פרק 2.1: הביקורת של מארקס ואנגלס על הסוציאליזם האוטופיסטי

את הכינוי "הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי-ביקורתי" טבעו מארקס ואנגלס ב"מאניפסט הקומוניסטי"[1]. תחת שם זה הם ציינו במפורש את אואן, פוריה וסן-סימון ובמרומז את קאבה. הדברים מופיעים בפרק השלישי של ה"מאניפסט", המוקדש לביקורת הספרות הסוציאליסטית והקומוניסטית[2]. "הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי-ביקורתי" הוא הזרם הסוציאליסטי האחרון הנידון בפרק זה, לאחר "הסוציאליזם הריאקציוני" ו"הסוציאליזם השמרני או הבורגני". כבר מתוך הקשר הדברים ברור שהדיון של מארקס ואנגלס בסוציאליזם האוטופיסטי הוא דיון ביקורתי. ברם, קריאה מדוקדקת של דבריהם מגלה, כי הביקורת כאן פחות שוללנית-נחרצת מן היחס אל סוגים אחרים של סוציאליזם. חמש מכשלות עיקריות מנו מארקס ואנגלס אצל האוטופיסטים:

ראשית, השיטות האוטופיסטיות שבהן מדובר הופיעו בתקופה מוקדמת יחסית של הקפיטאליזם. בתקופה זו טרם מיצה הקפיטאליזם את "שליחותו ההיסטורית" ביצירת התנאים האובייקטיביים לשחרור. משום שאין האוטופיסטים יכולים להצביע על קיומם של **"התנאים החומריים"** לשחרור, מבקשים הם לברוא **"מדע חברתי"** אשר ייצור את התנאים הללו[3]. באוטופיזם טבוע איפוא תג של אידיאליזם: את האפשרויות לתיקון החברה מחפשים האוטופיסטים בתחומן של האידאות, שכן אין הם יכולים למוצאן בתחומה של המציאות עצמה, בתנאים ההיסטוריים הכלכליים והחומריים.

שנית, מעֵיניהם של האוטופיסטים לא נסתרים רק התנאים **החומריים** לשחרור אלא גם התנאי **הסובייקטיבי**, כלומר, הסובייקט המהפכני. הכוונה, כמובן, לפרולטאריון. האוטופיסטים מבחינים, אכן, בהיווצרותו של מעמד הפועלים, ואפילו בניגוד שבין מעמד זה לבין הבורגנות, אך הפרולטאריון נתפס על-ידם **כתוצר-גרידא** של המציאות החברתית והכלכלית: **"אין הם** [ההוגים האוטופיסטים] **מבחינים בקרב הפרולטריון בשום פעולה עצמית היסטורית, בשום תנועה פוליטית מיוחדת לו"**[4]. גם אם מייצגים האוטופיסטים בתורותיהם בעיקר את האינטרסים של מעמד העובדים, הרי הם מציגים מעמד זה רק בבחינת היותו **"המעמד הסובל ביותר"**[5]. הפרולטאריון נתפס על-ידם כיסוד סובל וסביל גרידא, אשר טרם השלים את התהוותו מבחינה אובייקטיבית, וודאי שעדיין לא הפך לסובייקט ההיסטורי, המודע לעצמו ולתפקידו החברתי. בניגוד לאוטופיסטים, מבססים מארקס ואנגלס את תורת השחרור שלהם על תפיסת מעמד הפועלים כסוכן המהפכני. מעמד זה מתפתח בהדרגה, במסגרת יחסי הייצור הבורגניים, מ"מעמד כשלעצמו" ל"מעמד בשביל עצמו". ראשית מתהווה הפרולטאריון באופן אובייקטיבי, כתוצר של הכלכלה הבורגנית (של אופן הייצור הקפיטאליסטי). בהדרגה, הולכים הפועלים ורוכשים תודעה-עצמית מעמדית, מבעד למאבקיהם עם מעבידיהם הבורגניים (מאבקים שבראשית הדרך הם מקומיים, ספוראדיים ו"טרייד-יוניוניסטיים" באופיים). תהליך זה יבשיל משעה שתתפתח בקרב

---

[1] **מארקס, אנגלס, __המאניפסט הקומוניסטי__**, עמ' 55.
[2] **שם**, עמ' 47-58.
[3] **שם**, עמ' 56.
[4] **שם**, שם.
[5] **שם**, עמ' 57.

הפרולטאריון תודעה-עצמית שלמה, היינו: תודעה מהפכנית קומוניסטית. כשיבין הפרולטאריון את עצמו, יוכל לבטל את עצמו ביטול דיאלקטי, כלומר: לשחרר את עצמו. שחרור זה לא יהיה אלא ביטול רדיקאלי של יחסי-הייצור הבורגניים, או, במלים אחרות: מהפכה קומוניסטית. לדעתם של מארקס ואנגלס, ניצבים הם עצמם על סיפו של שלב מכריע זה. משום כך הם יכולים לזהות את האפשרויות הריאליות למהפכה, ולסייע להתממשות השלב האחרון של הפרולטאריון בתוך העידן ההיסטורי הבורגני – שלב התודעה הקומוניסטית (כלומר, לסייע להתגשמותן של האפשרויות המהפכניות, שכבר אינן מופשטות גרידא אלא קונקרטיות).

אלא שכאמור, כל ההתפתחויות הללו נמצאות עדיין בחיק העתיד (לדעת מארקס ואנגלס), בתקופתם של "האוטופיסטים" בשליש הראשון של המאה התשע-עשרה[6]. אם לדייק צריך איפוא לומר, כי "טעותם" של האוטופיסטים, שלא זיהו את התנאים החומריים לשחרור ואף לא את הסובייקט המהפכני, בעצם אינה טעות כלל: היא דווקא הבנה אדקוואטית של מציאות זמנם. לא קוצר-הבנה מונע אותם מלראות את התנאים החומריים לשחרור שבראה התעשייה המודרנית – התנאים הללו טרם נבראו בזמנם. לא ליקויים תיאורטיים מסתירים מעיניהם את זהותו של הסובייקט המהפכני – הסובייקט הזה פשוט לא קיים עדיין, אף לא באופן אובייקטיבי-גרידא. בהעדר התנאים ההיסטוריים הללו, חייבת תיאורית-השחרור להחטיא את מטרתה. נוכל לומר שמצבם של האוטופיסטים, כפי שעולה מדבריהם מארקס ואנגלס, הוא מצב טראגי: הם מזהים את בעיות היסוד של הציוויליזציה האירופית, ונושאים את נפשם לתיקון הבעיות הללו, אך אין הם יכולים להצביע על פוטנציאל ריאלי למעשה התיקון. מן המצב הטראגי הזה, שעוד אחזור אליו בהמשך הדברים, נגזרות גם שאר ה"טעויות" של האוטופיסטים.

---

[6] בספרו "נתיבות באוטופיה" מעיר מרטין בובר באירוניה, שהמאניפסט הקומוניסטי נכתב רק עשר שנים אחרי מותו של פוריה, כלומר, **"בעצם באותו ה'הווה'"** של האוטופיסטים [**בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 10]. טענה זו יש בה משום הטעיה. ראשית, בובר עצמו מודה שחיבוריהם התיאורטיים החשובים של אותם אוטופיסטים (אואן, פוריה וסן-סימון) נכתבו בתקופה שבין ראשית המאה לבין שנת 1822 [**שם**, עמ' 27]. כלומר: לא עשר שנים מפרידות בין החיבורים הללו לבין ה"מאניפסט", אלא חצי יובל. שנית, טעות היא להגדיר תקופות היסטוריות על-פי מנייה של שנים גרידא. יש לבחון את התהליכים ההיסטוריים, ולעתים מספיקות שנים מעטות לשם התפתחויות מכריעות. דומה שכך הוא הדבר באשר להתבססות אופן הייצור הקפיטאליסטי באירופה, במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה. כמה דוגמאות ימחישו זאת:

א) ההגירה ההמונית של אוכלוסית אירופה מן הכפר אל העיר התעצמה לכדי "אקסודוס" ממש רק באמצע המאה התשע-עשרה.

ב) המעבר ההדרגתי, בתחום החרושת, מאומנים עצמאיים לשכירים העובדים בבתיהם, אחר-כך אל המאנופקטורה ולבסוף אל המפעל המודרני – מעבר זה לא הושלם אפילו בתעשיית הטקסטיל האנגלית (שהיתה המתקדמת ביותר מבחינה זו) לפני 1830.

ג) מערכת הרכבות המודרנית, שהיה לה תפקיד מכריע בתיעושה של אירופה, נולדה באנגליה רק בסוף שנות העשרים (כאשר נחנך הקו מליברפול למנצ'סטר). רק בסוף שנות השלושים החל תהליך מהיר של הנחת מסילות ברזל ברחבי אנגליה, שהגיע לשיא קצבו בשנים 1847-1845 (כלומר: השנים הסמוכות ממש לכתיבת ה"מאניפסט הקומוניסטי"). אירופה פיגרה אחרי אנגליה, אבל גם שם התפתחה תחבורת הרכבות בקצב מהיר מ 1835 ואילך. בין השנים 1850-1830 נבראה למעשה תחבורת הרכבות המודרנית.

ד) מערכת הבנקאות המודרנית, אשר סיפקה את האשראי לתעשייה, התהוותה באנגליה סביב 1830, ובארצות המתקדמות באירופה (צרפת, בלגיה) כמה שנים מאוחר יותר.

כל ההתפתחויות הדרטמיות הללו התחוללו, איפוא, בפרק הזמן שבין עיקר יצירתם של הסוציאליסטים האוטופיסטים (שנות העשרים של המאה התשע-עשרה) לבין מועד חיבורו של "המאניפסט הקומוניסטי". מבחינה זו יש הצדקה, איפוא, לדבר על תקופתם של האוטופיסטים ועל תקופתו של מארקס כעל שתי תקופות היסטוריות נבדלות.

הנתונים הכלכליים וההיסטוריים שהובאו כאן לקוחים מן החיבורים הבאים:

Cipolla Carlo M. (ed.), <u>The Fontana Ecomonic History fo Europe – The Indutsrial Revolution</u>, Collins (Glasgow, 1978).

Heaton Herbert, <u>Economic History of Eurpoe</u>, (Tokyo, 1965).

ה״טעות״ השלישית שמייחסים מארקס ואנגלס לאוטופיסטים, היא שהוגים אלה מנסים, לכאורה, להציב עצמם ״במקום ההיסטוריה״. במקום פעולה חברתית המתפתחת בהדרגה מבעד לתנאים ההיסטוריים, מעמידים האוטופיסטים את תיקון מצבה של האנושות על אימוץ התוכנית החברתית שהגו מליבם. אירגונה הנכון של החברה נתפס על ידם כפרי הגותו של גאון יחיד, והמשימה המוטלת על יתר בני-האדם היא אימוץ תורתו של אותו גאון והגשמתה בפועל[7]. האוטופיסטים מתעלמים, איפוא, מן ההיסטוריה האנושית הממשית: **״דברי-ימי-העולם הבאים מצטמצמים-ועומדים בעיניהם על התעמולה לתכניות-החברה שלהם ועל ביצוען המעשי״**[8]. כאן כבר אין אנו יכולים לומר, כמו בשתי הנקודות הקודמות, כי טעותם של האוטופיסטים תואמת את מציאות זמנם. ובכל-זאת, גם כאן נובעת הטעות (אם אפשר לומר כך) מתוך המציאות: כאשר השאיפה המוסרית לתיקון החברה מתנגשת עם תנאיה של המציאות ההיסטורית, נאלצים ההוגים לבחור בין המוסר לבין הריאליזם ההיסטורי – בין השאיפה לתיקון החברה לבין ההכרה המפוכחת שתיקון זה הוא בלתי-אפשרי (לפחות בשלב ההיסטורי הנוכחי). כאשר חייבים לבחור בחירה כזו, ה״וויתור על ההיסטוריה״ אינו בהכרח האפשרות היותר-גרועה.

מכשלתם הרביעית של האוטופיסטים, היא התנגדותם לכל סוג של מלחמת-מעמדות, ושאיפתם להגשים את תיקון-החברה בדרכי שלום, מתוך הרמוניה בין המעמדות[9]. לכן הם פונים בעיקר אל המעמד השליט, אשר אם רק ירד לסוף שיטתם יראה בה **״את התכנית הטובה ביותר שבגדר האפשר בשביל החברה הטובה ביותר שבגדר האפשר״**[10]. אז אמורים השליטים – ש״יונארו״ על-ידי תורתו של האוטופיסט – לגשת להגשמת התיאוריה הלכה למעשה. מארקס ואנגלס מונים שתי סיבות למכשלה זו: **״הצורה הבלתי מפותחת של מלחמת המעמדות, וכן מצבם החברתי שלהם** [של ההוגים האוטופיסטים]״[11]. אשר לסיבה השניה – קשה להשתכנע מן הטענה הנרמזת בדבריהם של מחברי ה״מאניפסט״, כאילו מעמדם האישי של האוטופיסטים (כחלק מן הבורגנות או האינטיליגנציה), הוא הגורם להתנגדותם למלחמה פוליטית של הפרולטריון. הלא גם מארקס ואנגלס השתייכו, מבחינת מעמדם האישי, לבורגנות ולאינטיליגנציה, אך דבר זה לא מנע מהם לקרוא למהפכה פרולטארית[12]. אנו נשארים, איפוא, עם ההסבר הראשון: האוטופיסטים אינם רואים את פוטנציאל השחרור שבמלחמת-המעמדות, משום צורתה **הלא-מפותחת** של מלחמת המעמדות בזמנם (צורה הנגזרת מן הסתם ממצבם הלא-מפותח יחסית של אופן הייצור הקפיטאליסטי ושל הפרולטריון). מן הסתם הם רואים במלחמה כזו כוח הרסני גרידא. האוטופיסטים מזהים היטב את העוול, המצוקה והפירוד החברתי שמוליד הסדר הקפיטאליסטי, אולם ההרמוניה החברתית עבורם איננה רק תוצר של תיקון-החברה, היא גם תנאי הכרחי – או לפחות תנאי מסייע חשוב – לעצם מעשה התיקון.

מכאן נובעת, לדברי מארקס ואנגלס, מכשלה נוספת של האוטופיסטים; מכשלה חמישית זו היא אשר נוגעת ישירות לנושא מחקרי:

---

7 **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ׳ 56-57.
8 **שם**, שם.
9 **שם**, עמ׳ 57.
10 **שם**, שם.
11 **שם**, שם.
12 מארקס מציין במפורש, בחיבורו ״האידאולוגיה הגרמנית״, כי תודעה קומוניסטית יכולה להתפתח גם בקרב מעמדות לא פרולטאריים. ראה: **מארקס, *״האידאולוגיה הגרמנית״***, עמ׳ 273.

"לפיכך פוסלים הם [האוטופיסטים] כל פעולה פוליטית, ביחוד כל פעולה מהפכנית. רוצים הם להשיג את מטרתם בדרכי-שלום ומבקשים – באמצעות ניסויים קטנים, שסופם, כמובן, כשלון – לפלס, בכוח הדוגמה, דרך לאוואנגליון החברתי החדש"[13]

ה"**ניסויים הקטנים**", שמטרתם "**לפלס, בכוח הדוגמה, דרך לאוואנגליון החברתי החדש**" – הלא הן הקהילות השיתופיות שאותן הקימו אוטופיסטים שונים או שאפו להקים: "ניו הארמוני" של אואן, ה"פלאנסטר" של פוריה, "איקאריה" של קאבה וכן הלאה. הקמתן של קהילות כאלה היא, לשיטתם של האוטופיסטים, האמצעי הראשון במעלה לקידומו של התיקון החברתי (מלבד, אולי, פרסום תורתם ברבים, ואולי **כחלק** מן הפרסום הזה). מארקס ואנגלס מתייחסים ב"מאניפסט" לפרקטיקה אוטופיסטית זו במשפט אחד בלבד, סתום במידת מה וככל הנראה גם שולי למדי. עיקר הביקורת כאן על הקהילות השיתופיות היא, שהן נתפסות כאלטרנטיבה לפעולה הפוליטית המהפכנית. כלומר: העיסוק של האוטופיסטים בהקמת "קהילות מופת" שיתופיות טפלה, בעיני מחברי המניפסט, למגמה הא-פוליטית והאנטי-מהפכנית של האוטופיסטים, והביקורת נסובה בעיקר על מגמה זו. אנו רואים, כי הפרק מן "המאניפסט" המוקדש לביקורת האוטופיזם עוסק בביקורת **הפרקטיקה** האוטופיסטית רק בטענה האחרונה בסדרה של טענות ביקורתיות, וגם שם – במשפט אחד בלבד, הנספח לעניין אחר. בטרם אעמוד, ביתר פירוט על תכני הביקורת, אציין כי מגמה זו של ה"מאניפסט הקומוניסטי" מאפיינת את ביקורת-האוטופיזם במכלול כתביהם של מארקס ואנגלס. כך עולה אם בודקים, למשל, את ניסוחיה הראשונים של ביקורת-האוטופיזם, בחיבורים שקדמו ל"מאניפסט". ניתן לומר שהכתוב ב"מאניספט" הוא פיתוח של דברים שכתב מארקס זמן קצר קודם לכן, בחיבור הפולמוס שלו עם פרודון "דלות הפילוסופיה". שם אנו מוצאים את התיאור הבא אודות "**הסוציאליסטים והקומוניסטים [...] בעלי-ההלכה של מעמד הפרוליטאריון**"[14]:

"כל עוד אין הפרוליטאריון מפותח דיו למען כונן עצמו כמעמד, וכתוצאה מכך, כל עוד ולעצם מאבק הפרוליטאריון עם הבורגנות אין עדיין אופי מדיני, וכל עוד כוחות-הייצור לא התפתחו דיים, בקרב הבורגנות גופה, על-מנת לאפשר לחזות את התנאים החמריים הדרושים לשחרורו של הפרוליטאריון וליצירתה של חברה חדשה – אין בעלי ההלכה האלה כי אם אוטופיסטים, אשר למען סייע למעמדות המדוכאים במחסורם, מאלתרים הם שיטות ושוחרים אחר מדע הנוסך חיים חדשים. אולם עם שההיסטוריה צועדת קדימה, ועמה מסתמן מאבק הפרוליטאריון בבהירות יתר, שוב אין הם צריכים לבקש מדע במוחם הם; שוב אין עליהם כי אם לתת דעתם על המתרחש לנגד עיניהם, ולהעשות כלי-עזר לו. כל עוד אין פניהם כי אם אל המדע, וכל פעלם אך בהמצאת שיטות, כל עוד אינם כי אם בראשית המאבק, אין הם רואים במצוקה כי אם את המצוקה בלבד, בלא לראות את הצד המהפכני, ההרסני, העתיד להפוך את החברה

---

[13] **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 57.

[14] **מארכס קארל, דלות הפילוסופיה**, (תרגום: ח. אברבאיה), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1955), עמ' 90.

הישנה על פיה. משעה זו ואילך, נעשה המדע תולדה הכרחית של התנועה ההיסטורית, והוא חדל להיות דוקטרינארי ויהי מהפכני."[15]

בפיסקה זו אנו מוצאים ייצוג לכל חמש הביקורות אודות האוטופיזם, אשר מנינו ב"מאניפסט הקומוניסטי", זולת אחת: הביקורת על הפרקטיקה של "קהילות המופת", המוזכרת ב"מאניפסט" במשפט אחד, אינה מופיעה כאן כלל. ההשוואה בין ה"מאניפסט הקומוניסטי" ל"דלות הפילוסופיה" מהווה, איפוא, עדות מסייעת **לשוליותה** היחסית של טענה זו במכלול הביקורת של מארקס ואנגלס. למסקנה דומה נגיע, גם אם נבחן את חיבוריהם המאוחרים ל"מאניפסט". אפשר שחיבורו של אנגלס "התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע"[16] (פורסם ב 1880), הוא המקום שבו מוצגת ביקורת-האוטופיזם באופן המפורט ביותר. חיבור מקיף זה מהווה, מבחינה מסויימת, פיתוח והרחבה של הטענות אשר הוצגו באופן לקוני שלושים שנה קודם לכן, ב"מאניפסט הקומוניסטי". ובכן, הדיון של אנגלס באוטופיסטים ה"גדולים" סן סימון, פוריה ואואן, מציג בעיקרו הערכה **חיובית** לפועלם ההגותי של אישים אלה על-רקע תקופתם, עם שהוא מדגיש את אופיה הבוסרי של הגותם – הנובע כשלעצמו מן השלב הבוסרי של כוחות-הייצור ויחסי-הייצור הקפיטליסטיים. הביקורת של אנגלס על האוטופיסטים עוסקת, רובה ככולה, בטענות הביקורתיות הראשונה, השניה והשלישית שהוצגו לעיל (כלומר: בחוסר היכולת של האוטופיסטים להצביע על התנאים האובייקטיביים של השחרור ולזהות את הסובייקט המהפכני – הפרולטאריון – ובנסיונם "להחליף" את התנאים ההיסטוריים וההתפתחות ההיסטורית בתכנית תיקון-עולם אל-זמנית ועל-זמנית). את הפרקטיקה של הקמת "קהילות-מופת" שיתופיות מזכיר אנגלס רק פעם אחת, במלים ספורות וכמעט כבדרך-אגב[17]. בעוד שהביקורות האחרות שמציג "המאניפסט הקומוניסטי" על האוטופיזם פותחו בהרחבה על-ידי אנגלס ב"התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע", דבריו אודות הפרקטיקה האוטופיסטית דנן קצרים עוד יותר ממילותיו הספורות של "המאניפסט".

מכאן, שאיננו יכולים להבין את הביקורת של מארקס ואנגלס על **הפרקטיקה** האוטופיסטית אלא כנגזרת עקיפה למדי של טענות ביקורתיות אחרות, מהותיות יותר. במלים אחרות: הפרקטיקה של הקמת קהילות שיתופיות נתפסה על-ידי מארקס ואנגלס ככרוכה בהתנגדותם של האוטופיסטים לפוליטיקה מהפכנית רחבה, והתנגדות זו נבעה, כשלעצמה, מן האופי הא-היסטורי של הגותם. בבסיס העניין כולו עומדת בעיה עקרונית: חוסר יכולתם של האוטופיסטים להצביע, בזמנם, על התנאים החומריים לשחרור האדם ועל הפרולטאריון כעל הסובייקט המפכני – הכוח החברתי אשר עתיד לחולל את השחרור. כפי שאמרתי, דבר זה אינו מלמד דוקא על טעות מצידם של האוטופיסטים. מסכת התנאים ההכרחיים לשחרור, ויותר מכל הסוכן המהפכני העתיד לחולל אותו, אכן אינם קיימים כעובדה אמפירית (לדעתם של מארקס ואנגלס) בזמנם של אואן, פוריה וסן-סימון. באורח פרדוקסאלי אפשר לומר, שאילו היה מי מן ההוגים הללו מפתח תורה של שחרור החברה בידי מעמד הפועלים העירוני-תעשייתי, היה, מן הסתם, חוטא ב"אוטופיזם":

---

[15] **שם**, שם.

[16] **אנגלס**, ***"התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע"***, עמ' 69 ואילך.

[17] "[...] **לאמור: יש לגלות שיטה חדשה, מושלמת יותר, של סדר חברתי ולהטילה על החברה מן החוץ, בחינת הר כגינית, על-ידי תעמולה, ועד כמה שאפשר** על-ידי הדוגמה של נסיונות המופת." [**שם**, עמ' 91 (ההדגשות שלי – י.ג.)].

תורתו היתה חסרת בסיס רציונאלי-אמפירי. מעמדה של התיאוריה (מבחינה מדעית או רציונאלית) אינו נקבע רק על-פי תוכנה, אלא על-פי הקשר שבין התיאוריה לבין המציאות הנתונה. מכאן, שאותן טענות עצמן יכולות להחשב, באמצע המאה התשע-עשרה, ל"סוציאליזם מדעי", למרות שבראשית המאה הזאת היו עדיין בגדר "אוטופיזם".

כשבוחנים את האוטופיסטים הגדולים מבעד לפריזמה מארקסית זו, מסתבר, בעצם, כי הם שבויים ללא מוצא באוטופיזם. אין הם רואים – ואינם יכולים לראות – את הגורם העתיד לשחרר את החברה, כלומר את הפרולטאריון. אילו הצביעו עליו היו חוטאים לכאורה באוטופיזם בלתי-מדעי, ובהצביעם על אופני-שחרור אחרים, אשליתיים, הם שוב חוטאים באוטופיזם. זוהי **הטראגדיה** של ההגות האוטופיסטית, שכבר הוזכרה בראשית פרק זה. גורל טראגי היה לא פעם גם מנת חלקם של האוטופיסטים בחייהם (דמותו של פוריה עולה על הדעת מייד, אך אפשר להבין כטראגדיה גם את מסכת חייו של אואן למשל). אפשר, שהאוטופיסטים הם גדולי-הרוח אשר הוטל עליהם לבטא בצורה מזוקקת את הטרגדיה המהותית של תקופתם – את המתח הבלתי נסבל, והבלתי-ניתן ליישוב, שבין השאיפה לחירות ובין חוסר היכולת להגשימה.

"**על כן מטילה האנושות תמיד על עצמה רק משימות שביכולתה לבצען**," אומר מארקס בהקדמה המפורסמת ל"לביקורת הכלכלה המדינית" מ 1859, "**שכן אם ניטיב להסתכל נמצא תמיד, כי המשימה גופה אינה נולדת, אלא כאשר התנאים החמריים לביצועה כבר מצויים-בעין או לפחות שרויים בתהליך התהוותם**"[18]. אם נכונים דבריו אלה של מארקס, כי אז העמדה הטראגית אותה ייחסתי לאוטופיסטים אינה אפשרית כלל – המשימה של השחרור אינה יכולה להופיע בטרם הופיעו התנאים להגשמתה. ואולם, טענה זו של מארקס בעייתית למדי. ישנן דרכי-פרשנות רבות שבהן היא הופכת לטאוטולוגית (ולכן לטריוויאלית): ראשית, אפשר לומר, במידה גדולה של הגיון, שהקריטריון המכריע, המעיד על-כך שהאנושות נטלה על עצמה משימה כלשהי – הוא ביצוע המשימה (וזה הדבר המבחין "משימה" של "האנושות", מסתם "משאלת לב" של אנשים מסויימים או אף של כל האנשים). כך נוכל לומר שכל עוד לא בוצעה המשימה (או לפחות הוחל בביצועה), הרי מן הסתם גם לא נולדה (כלומר, שהאנושות טרם הטילה על עצמה משימה זו). בפרשנות כזאת, הופך הפסוק של מארקס לאמת אנליטית אך טריוויאלית: הרי הגדרנו את "ביצוע המשימה" כתנאי הכרחי ומספיק ל"נטילת המשימה", ולכן אין רבותא בטענה שהאנושות מטילה על עצמה תמיד משימות שביכולתה לבצען. שנית, יש לתהות מה פירוש הדבר שהתנאים החמריים "**שרויים בתהליך התהוותם**". אם מבינים את ההיסטוריה כולה – כפי שהבינה מארקס – כתהליך התהוותי של סיבות ותולדות, אפשר לטעון שכל דבר נמצא (במובן מסויים) בתהליך התהוותו החל משחר ההיסטוריה. כלומר, תנאיה החומריים של כל משימה נמצאים כבר בתהליך ההתהוות, אף כי לעתים צריכים לעבור עוד דורות רבים עד שיושלם תהליך זה. אבל כך אנו עוברים, בהעלם אחד, מתפיסה היסטורית של ה"משימה" שנוטלת האנושות על עצמה, לתפיסה א-היסטורית שלה. צעד כזה מנוגד, ללא ספק, לדיאלקטיקה המטריאליסטית של מארקס, הבוחנת את התהוות התנאים החמריים (האובייקטיביים) של השחרור **בתוך ההיסטוריה**.

[18] **מארקס, *"לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה"***, עמ' 254.

אם ננסה, איפוא, להמנע ממסקנה כזו, ונייחס משמעות לא-טריוויאלית לטענה מן ה"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית", נגלה שטענה זו עומדת בסתירה (לפחות בסתירה לכאורה) לדברים שאמר מארקס על הסוציאליסטים האוטופיסטים ב"מאניפסט הקומוניסטי": **"כיוון שההתפתחות של הניגוד המעמדי מתחוללת בד בבד עם התפתחותה של התעשייה, אין הם** [האוטופיסטים] **מוצאים עדיין את התנאים החומריים לשחרור הפרולטריון, ותרים אחר מדע חברתי, אחר חוקים חברתיים, כדי ליצור את התנאים האלה"**[19]. כיצד יכולים האוטופיסטים לראות – ולו גם באופן ראשוני – את משימת השחרור, אם טרם התהוו התנאים ההיסטוריים לשחרור זה? או, במלים אחרות: כיצד אפשרית העמדה ה"טראגית" של האוטופיסטים, המצטיירת מן הכתוב ב"מאניפסט הקומוניסטי"? נראה, שעלינו למצוא דרך ביניים, בין הפרשנות הטריוויאלית לפסוק של מארקס אודות ה"משימה", לבין הפרשנות הקולעת אותו לסתירות. יש לזכור, כי ה"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית" היא אחד הטקסטים החשופים של מארקס יותר מכל לסכנותיה של קריאה לא ביקורתית ולא דיאלקטית. מארקס מציג לנו כאן סכמה היסטוריוסופית, וסכמות כאלה נוטות מעצם טבען לשרטט תהליכים היסטוריים מורכבים בקווים גסים. דבקות אדוקה מדי בסכמה עלולה להפוך את מגמתה מ"מפשטת" ל"פשטנית". פסוק מן "האידאולוגיה הגרמנית" עשוי לשמש לנו כאזהרה מפני דבקות-יתר במודל ההיסטורי המוצג ב"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית": **"מכאן מסתבר כי ייתכן שביחס לנקודות מבודדות, המאפשרות סיכום מקיף יותר, יכולה התודעה להתגלות כמתקדמת יותר מאשר התנאים האמפיריים בני-הזמן, כך שבמאבקי תקופה מאוחרת יותר ניתן להזדקק לתיאורטיקנים מוקדמים כלאסמכתא"**[20].

נוכל להחיל כלל זה גם על המקרה שלפנינו: **המשימה** אכן מוכרת על-ידי האנושות, באופן נרחב ועקבי, רק משבשלו התנאים החומריים להגשמתה (במונחי הדיאלקטיקה של היגל נאמר: רק משעה שהפכה משימת השחרור מאפשרות פורמאלית-מופשטת לאפשרות ממשית)[21]. אולם גם בטרם בשלו התנאים הללו, גם כשהתהוותם עדיין נרמזת בלבד, ישנם רגעים, וישנם אנשים, שבהם מנחשת האנושות את דרכה העתידית. בין המהפכה הצרפתית הגדולה לבין פירסום "המאניפסט הקומוניסטי" חלפו שישים שנה בלבד. בשישים השנים הללו, אליבא דמארקס, בשלו התנאים החומריים למהפכת-שחרור. האין זה סביר שמשהו מדמות המהפכה הזאת כבר נרמז קודם-לכן לאנושות – או לפרטים מסויימים בתוכה – מבעד למצבם הבוסרי של התנאים הללו? פער זה, שבו מקדים החזון את האמצעים להגשמתו, הוא הטראגדיה של האוטופיסטים: המשימה הוכרה כבר, ומרגע שהוכרה שוב אי-אפשר להתכחש לה. אך האמצעים להגשמתה אינם ניכרים. האוטופיסטים צריכים איפוא לבחור, אם אפשר לומר כך, בין התקווה לשחרור לבין הניתוח המדעי-רציונאלי של המציאות. כשניצבים מול דילמה כזאת, אין זה כה ברור באיזו דרך יש ללכת. הוגים מארקסיסטיים במאה העשרים תפסו עצמם כמי שעומדים אל מול אותה בחירה עצמה, כאשר הניתוח המדעי-רציונאלי של מציאות זמנם חשף לעיניהם את העובדה, שהקפיטאליזם המאוחר מצליח "להכיל את סתירותיו" ולעקר את הפוטנציאלים המהפכניים

---

[19] **מארקס, אנגלס, המאניספט הקומוניסטי**, עמ' 56.
[20] **מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 275.
[21] See: **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Science of Logic**, G. Allen & Unwin (London, 1969), pp. 547-548.

שבתוכו[22]. תקוות השחרור הפכה אם כן שוב לאוטופית. במצב זה, יש שבחרו במדע, וויתרו (לפחות באופן חלקי) על תקוות-השחרור. יש שבחרו לשמור אמונים לתקוות-השחרור, והגדירו את פועלם ההגותי, בניסוח פרובוקטיבי, כ״חזרה מן המדע אל האוטופיה״[23].

נשוב אל מארקס ואנגלס, ואל ביקורת האוטופיזם שהם מציגים ב״מניפאסט הקומוניסטי״. כאמור, האוטופיסטים הראשונים אינם מזהים – ואינם יכולים לזהות – את התנאים האובייקטיביים והסובייקטיביים של השחרור. מכאן נובעות טעויותיהם (לדעת מארקס ואנגלס), ומכאן מצבם ה״טראגי״. ברם, מצב זה שונה אצל **תלמידיהם** של האוטופיסטים הראשונים – אלה פועלים כבר בתקופה היסטורית שונה, תקופה שבה התגבש כבר הפרולטאריון, לפחות מבחינה אובייקטיבית. לדברי מארקס ואנגלס:

> **״חשיבותו של הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי-ביקורתי עומדת ביחס הפוך להתפתחות ההיסטורית. ככל שמתפתחת מלחמת-המעמדות ולובשת צורה, כן מקפחת התעלות דמיונית זו מעליה, מלחמה דמיונית זו בה, כל ערך מעשי, כל צידוק עיוני. לפיכך, אפילו היו מייסדי השיטות הללו מהפכנים מבחינות הרבה, תלמידיהם מהווים תמיד כיתות ריאקציוניות. הם מחזיקים בהשקפות הנושנות של רבותיהם, למרות ההתקדמות ההיסטורית של הפרוליטריון. [...] עדיין נושאים הם נפשם להגשמה הנסיונית של האוטופיות החברתיות שלהם [...] ולבניית כל המגדלים הפורחים הללו נאלצים הם לפנות אל נדיבות לבותיהם וארנקיהם של הבורגנים. קמעה-קמעה נבללים הם בקהל הסוציאליסטים הריאקציוניים או השמרנים, המתוארים לעיל, ואינם נבדלים עוד מהם אלא בקפדנות שיטתית יותר, באמונת-ההבל הקנאית בקסמי מדעם הסוציאלי.**
>
> **לפיכך קמים הם במרידות נפש על כל תנועה פוליטית של הפועלים, שהרי זו לא היתה עשויה להתחולל אלא מתוך כפירה עיוורת באוואנגליון החדש.״[24]**

כך, נראה, הופכת אצל תלמידי האוטופיסטים הטראגדיה לפארסה, והקידמה הופכת לריאקציה. האוטופיסטים הראשונים התנגדו לפעולה פוליטית עצמאית של הפרולטאריון משום שלא ראו בו, בראשית התהוותו, אלא המון נעדר-צורה. תלמידיהם (לדעת מארקס ואנגלס) ממשיכים להתנגד לפעולה כזו למרות שלנגד עיניהם קיים כבר מעמד-פועלים מגובש. חסידיו המאוחרים של האוטופיזם מהווים, איפוא, גורם ריאקציוני מובהק. הם מתנגדים לפעילותו העצמית של הפרולטאריון במאבק השחרור. שוב אנו רואים, כי ערכה של התורה הסוציאליסטית (מבחינת תרומתה לשחרור האדם) נמדד, על-ידי מארקס ואנגלס, על פי היחס שבין התיאוריה לבין הקיום ההיסטורי-קונקרטי של הסוכן המהפכני בכוח – הפרולטאריון. בתקופה שבה טרם התגבש הפרולטאריון מבחינה אובייקטיבית, תאוריות המנסות להציע תיקון חברתי, שלא מבעד לפעולתו העצמאית והמודעת של מעמד-פועלים מאורגן, הן אוטופיזם טראגי. בתקופה שהפרולטאריון כבר קיים באופן אובייקטיבי (ועושה כבר צעדים ראשונים לקראת הבנת-עצמו בבחינת סובייקט), התיאוריות הסוציאליסטיות של תלמידי האוטופיסטים הראשונים כבר אינן טראגדיה אלא

---

22 וראה להלן, החלק הרביעי של מחקר זה, עמ׳ 263 ואילך.

23 ראה: **מרכוזה**, **<u>קץ האוטופיה</u>**, עמ׳ 22, ועיין במחקר זה, להלן, עמ׳ 300-309.

24 **מארקס, אנגלס**, **<u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ׳ 57-58.

ריאקציה: הן מתכחשות לסוכן המהפכני שכבר קיים בכוח ושוללות אותו. הן מהוות, איפוא, גורם אנטי-מהפכני. רק התיאוריה המצביעה על הסוכן המהפכני הקיים בכוח, ומסייעת בכך להפיכתו לסוכן מהפכני בפועל (כלומר, לשיטתם של מארקס ואנגלס, רק סוציאליזם מדעי שבלב תורת השחרור שלו עומד הפרולטאריון), רק היא ניצלת מן הברירה שבין אוטופיזם טראגי לאוטופיזם ריאקציוני.

אבל קיומו של סוכן מהפכני בכוח היא עובדה שיש לקבעה באורח היסטורי-אמפירי, ותוקפה עשוי **להשתנות** באופן היסטורי. גם אם נקבל את טענתם של מארקס ואנגלס, שהפרולטאריון הופיע כמעמד מאורגן במחצית המאה התשע-עשרה, הרי הוא עשוי להעלם בתקופה אחרת – להעלם לא מבחינה אובייקטיבית (כ"ציבור השכירים" המייצר את העושר החברתי בקפיטאליזם), אלא כמעמד בעל תודעה עצמית, לכידות, סולידאריות וארגון – כלומר: להעלם מבחינה סובייקטיבית. יתר על כן, המחקר התיאורטי עלול לחשוף **מכשלות מהותיות** המונעות את התפתחות הפרולטאריון מן הקיום האובייקטיבי גרידא לקיום הסובייקטיבי, כלומר: מקיומו "כשלעצמו" לקיומו "כשלעצמו ובשביל עצמו", שהוא תנאי הכרחי להיותו של הפרולטאריון סוכן מהפכני. דומה שמסקנות מעין אלה עולות במחקריהם של אנשי אסכולת פרנקפורט סביב אמצע המאה העשרים. אם המסקנות הללו אמיתיות, נראה שהאופציה הסוציאליסטית-מדעית שוב אינה קיימת, וליתר דיוק, מן המחקר המדעי המארקסיסטי עלול להסתבר, שבתנאים ההיסטוריים החדשים הפכה תורת-השחרור המארקסיסטית לאוטופיה[25]...

תורת השחרור של מארקס ואנגלס עומדת על **הפרולטאריון**, כסובייקט המהפכני, ועל **המאבק הפוליטי** כתווך שמבעדו בונה הפרולטאריון את עצמו, רוכש כוח ותודעה, ולבסוף מביס את הבורגנות במהפכה. בהקשר זה עלינו להבין את טענתם כנגד ה"אוטופיסטים המאוחרים", שהם **"קמים [...] במרידות נפש על כל תנועה פוליטית של הפועלים"**[26], שתי טענות ביקורתיות נתבאות כאן: ראשית, כי אצל האוטופיסטים, היסוד היוזם והפועל במעשה תיקון החברה אינו מעמד הפועלים אלא הוגי הדעות (המציעים תוכניות תיקון) והשליטים (המגשימים תוכניות אלה). שנית, כי הפרקטיקה האוטופיסטית היא א-פוליטית (או אנטי-פוליטית). נפנה, איפוא, לבירור טענות אלה. הפרק הבא עוסק בתפיסת השחרור, אצל מארקס, **כפעולה עצמית**, כאוטואמסיפציה, של הפרולטאריון, והפרק שאחריו מוקדש לבירור תפיסת הפוליטיקה אצל מארקס, והמקום המרכזי שהוא נותן **לפעילות הפוליטית** בתוך מעשה השחרור.

---

[25] ועיין במחקר זה, פרק **4.1: הקפיטאליזם המאוחר והחברה החד-ממדית**, להלן, עמ' 267 ואילך.

[26] **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 57-58.

פרק 2.2: אמנסיפציה כאוטו-אמנסיפציה אצל מארקס

כאמור, נדבך מרכזי בתורת השחרור של מארקס משמשת הטענה, כי רק הפרולטאריון יכול לשחרר את עצמו, ובכך את החברה כולה. אין האמנסיפציה יכולה להתגשם אלא כאוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון. מארקס הגיע למסקנה הזאת בראשית דרכו ההגותית, ודבק בה עד אחרון ימיו. הנימוק הראשון לכך, המופיע כבר ב"הקדמה לביקורת פילוסופית המשפט של הגל" (מ 1844), הוא כי הפרולטאריון הוא מעמד בעל "כבלים רדיקאליים"[1] – אין הוא סובל סבל מסויים, אלא סבל אוניברסאלי, לא נשללות ממנו זכויות מסויימות אלה או אחרות, אלא עצם הזכות לחיים אנושיים. המפכה עליה מדבר מארקס היא מהפכה ראדיקאלית: היא באה לעקור מן השורש את יחסי הייצור המושתתים על אנטגוניזם חברתי ועל ניצול, ולהחליפם ביחסים של שותפות. האמנסיפציה אליה הוא שואף אינה פוליטית-גרידא אלא אנושית כללית: אין מטרתה לשפר את תנאיו של מעמד מסויים בחברה, או להקנות לו זכויות פוליטיות שנשללו ממנו עד כה, אלא לשחרר את האנושות כולה מן הכפיפות המשעבדת ליחסי הסחורות. לכן צריך נושאה של מהפכת השחרור להיות רדיקאלי מבחינת תנאי חייו הקיימים: צריך הוא להיות מעמד חברתי שאינו יכול להגיע ל"פשרה" עם הסדר השורר, או למצוא לעצמו מקום טוב יותר בתוך הסדר הזה – על-מנת להבטיח לעצמו קיום אנושי, עליו להפוך את הסדר הקיים על פיו. זהו, לפי מארקס, מצבו של הפרולטאריון[2]. מצבו של מעמד זה במערך החברתי הכולל, ויחסו, הנגזר מכך, אל המהפכת השחרור, מסוכם בנוסחה התמציתית החותמת את המניפסט הקומוניסטי: **"הפרוליטארים אין להם דבר להפסיד בה** [במהפכה] **זולת כבליהם. להם עולם ומלואו לזכות בו"**[3]. העיון בחיבוריו של מארקס אשר קדמו ל"מניפסט" מלמד שסיסמא מפורסמת זו אינה רק רטוריקה מהפכנית. היא משקפת היבט מהותי בתפיסת הפרולטאריון של מארקס.

ואולם, ההסתמכות על מצוקתו של הפולטאריון איננה מספקת כשלעצמה. מן העובדה שהפרולטאריון הוא מעמד הסובל סבל אוניברסאלי נובע, אולי, **הצורך** של מעמד זה במהפכה רדיקאלית, אך לא נובעת ממנה **היכולת** של הפרולטאריון לחולל מהפכה כזאת. ב"הקדמה לביקורת פילוסופית המשפט" עדיין ראה מארקס בפרולטאריון בעיקר את מה שראו בו האוטופיסטים, היינו, את "המעמד הסובל". הוא מציג את הפרולטאריון כמי שנגרם לו עוול, נשללת אנושיותו, מוכחשות זכויותיו וכן הלאה, כלומר: עדיין כגורם פאסיבי בעיקרו. אכן, לפי מארקס (ובכך הוא נבדל מן האוטופיסטים), עתיד גורם פאסיבי זה להפוך עצמו לאקטיבי במעשה המהפכה ולשחרר את החברה, אולם אין הטקסט הזה מזכיר, עדיין, את תפקידו המכריע של הפרולטאריון בתוך המציאות החברתית השוררת, טרם המהפכה[4]. מסיבה זו, הטרנספורמציה של הפרולטאריון ממעמד סובל-גרידא למעמד מהפכני נותרת בלתי-מוסברת. הסבל לבדו אינו מספיק בכדי לחולל מהפכה (זו עובדה אמפירית פשוטה שודאי לא נעלמה מעיניו של מארקס: ההיסטוריה

---

[1] **מארקס, *"לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 76.

[2] **שם,** עמ' 76-77.

[3] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 62.

[4] יש לזכור שהחיבור עוסק בגרמניה, המפגרת בהתפתחותה, שבה אין עדיין פרולטאריון של ממש משום שאין עדיין בורגנות של ממש. באופן כללי יותר יש לומר, שבשלב מוקדם זה בהגותו עמדו לנגד עיניו של מארקס בעיקר "התנאים הגרמניים". בשנים שאחרי פרסום חיבור זה פנה מארקס למחקר כלכלי וחברתי של החברות הקפיטאליסטיות המפותחות (בעיקר באנגליה ובצרפת), ומחקר זה הביא לשכלולה של התזה אודות הפרולטאריון כסוכן המהפכני בכות, כפי שיוסבר להלן.

מלאה בדוגמאות של סובלים ונענים שנשאו את סבלם בצייתנות). וכן: אם המעמד הסובל הוא גם סביל-גרידא, כיצד יהפוך פתאום לפעיל, לסוכן מהפכני?

סימנים ראשונים לתמורה בתפיסת הפרולטאריון של מארקס מופיעים כבר בחיבורים שנכתבו זמן קצר אחר-כך: "כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים"[5] ו"המשפחה הקדושה"[6]. כשנתיים מאוחר יותר, ב"אידאולוגיה הגרמנית", מצביעים מארקס ואנגלס במפורש על תפקידו **האקטיבי** של הפרולטאריון בסדר הדברים הבורגני: אין הוא רק המעמד הסובל, אלא גם המעמד המייצר את עושר החברה. במלים אחרות: הפרולטארים – קורבנותיו של הסדר החברתי השורר – הם גם אלה היוצרים אותו ומשמרים אותו בעבודתם[7]. אבחנה זו נפרשת ביתר הרחבה וביתר עומק, ככל שמפתחים מארקס ואנגלס את הניתוח הביקורתי שלהם אודות אופן הייצור הקפיטאליסטי, היינו: אופן הייצור המושתת על ייצורו, ייצורו מחדש והגדלתו של ההון. ב"עבודה שכירה והון" (חיבור מ 1849 הנסמך על סידרת הרצאות של מארקס מ 1847) מראה מארקס כי "[...] **ההון והעבודה השכירה הם שני צדדים של היחס האחד. כל צד מתנה את האחר** [...]"[8]. העבודה השכירה יוצרת הון, והון זה מוחזר אל תהליך הייצור ומגדיל את הביקוש לידיים עובדות, כלומר: לעבודה נוספת, אשר תייצר הון נוסף וכן הלאה. ואולם, שני האגפים ביחס עבודה-הון אינם שווי מעמד. ההון אינו גורם עצמאי, אלא הוא ביטוי ליחסי עבודה **מסויימים**, לשלטונו של הבורגני (המוּכָּר כבעלים של התוצר), על הפורלטאר (המייצר תוצר זה בעבודתו). "**קיומו של מעמד, שאין לו שום רכוש מלבד יכולת-עבודה, הוא תנאי-קודם הכרחי של ההון**"[9], אומר מארקס. תלותו העקרונית של ההון בעבודה פירושה תלות עקרונית של מעמד הבורגנות, ושל הציוויליזציה הבורגנית כולה, במעמד הפועלים. תובנה זו מעניקה ממד נוסף להשקפתו של מארקס אודות הפרולטאריון כסוכן המהפכני: הפרולטארים לא רק סובלים את סבלה של החברה הקיימת, הם גם אלה היוצרים ושבים ויוצרים אותה בעבודתם. הם אלה הנושאים את החברה הבורגנית על כתפיהם, וגם מכאן מקור כוחם (או הפוטנציאל המהפכני שלהם). **מצוקת-החיים** של הפרולטארים בחברה הבורגנית היא לכל היותר **המוטיבאציה** הראשונית למהפכה. אבל **התפקיד החיוני** שהם ממלאים בחברה זו הוא **שמאפשר** להם להפוך אותה: הפרולטאריון הוא בסיסו של הסדר הבורגני, וכשיתנער הבסיס יזדעזע הבניין כולו. מבחינה מסויימת אפשר לומר שהפרולטאריון הוא הגורם המקיים ומשמר את הניצול שלו בידי הבורגנות (לא רק משום שהפועלים סובלים את הניצול הזה, אלא גם משום שהם מספקים לו את נשקו העיקרי – את הערך העודף של עבודתם הנגרף ונעשה הון, ובצורתו זו שב וגורף ערך עודף נוסף מעבודה נוספת). השחרור העצמי של הפרולטאריון יש לו, אם כן, גם

---

[5] למשל: "[...] **במצבה המתפתח של החברה מהוות הידרדרותו והתרוששותו של הפועל תוצר של עבודתו שלו ושל העושר הנוצר על-ידיו. זהו איפוא סבל הנובע ממהותה של העבודה הנוכחית עצמה**" [**מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 86-87]. הפרולטאריון מוצג כאן לא כסובל בלבד: הוא גם **היוצר** של העושר החברתי, ובעקיפין – היוצר של סבלו שלו. וראה גם ההערה הבאה.

[6] למשל: "**הפרולטאריון מבצע את פסק-הדין שהקניין הפרטי חורץ על עצמו על-ידי יצירתו של הפרולטאריון, כשם שהוא מבצע את פסק-הדין שעבודת-השכר חורצת על עצמה על-ידי כך שהיא יוצרת את העושר הזר ואת סבלה העצמי**" [**מארקס קארל, *"המשפחה הקדושה"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 200]. וראה גם ההערה הקודמת.

[7] ראה, למשל: "[...] **בזאת תלויה היווצרותו של מעמד**, החייב לשאת את כל נטל החברה **מבלי ליהנות מיתרונותיה**" [**מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 273 (ההדגשות שלי – י.ג.)]. וכן: "[...] **חייבים הפרולטארים – אם הם רוצים לממש את עצמם אישית – לבטל את תנאי-קיומם שעד-כה, שהוא בעת ובעונה אחת תנאי-הקיום של החברה כולה – העבודה.**" [**שם**, עמ' 279].

[8] **מארקס, *"עבודה שכירה והון"***, עמ' 53.

[9] **שם**, עמ' 52.

משמעות של שחרור מן הדיכוי העצמי – מן הדיכוי שהפרולטאריון עצמו משית על עצמו שוב ושוב ב״תיווכה״ של הבורגנות.

לתורת-מהפכה זו של מארקס ואנגלס יש כוח-משיכה גדול. אפשר שהוא נובע מן ההגיון הדיאלקטי המפעם בה, ואולי נובע כוחה מן התחושה שכאן ניתן לראשונה ביטוי רציונאלי לחלום כמוס של האנושות מקדמת-דנא: החלום אודות העבדים המדוכאים אשר יקומו לרשת את הארץ ולרפא אותה מסבלה. ברם, עיון ביקורתי מגלה בה בעיה מהותית: כאמור, אחת מהנחות היסוד של התורה היא הטענה שהפרולטאריון הוא מעמד הסובל ״סבל רדיקאלי״. ניסוח אלטרנטיבי לטענה זו, בלשונו הפחות-פילוסופית של ״המאניפסט הקומוניסטי״ היא כי ״לפרולטאריון אין דבר להפסיד זולת כבליו״. אבל טענה זו נכונה, אם בכלל, רק באופן מופשט: רק למעמד הפועלים בכללו, כמושג מופשט, אין מה להפסיד במהפכה. אבל המהפכה שמארקס מתכוון אליה אינה דבר מופשט: היא צריכה להתגשם כארוע היסטורי קונקרטי שאותו מחוללים אנשים קונקרטיים. כלומר: הנושאים הממשיים של המהפכה הם פועלים ממשיים – אישים פרטיים בשר ודם, ולא ״מעמד הפועלים״ המופשט. אך לפועל **הקונקרטי** תמיד יש מה להפסיד. אפשר לספק לכך הוכחה מעין-לוגית: הרי גם לעבד הנדכא ביותר יש מה להפסיד במרד-עבדים – את החיים עצמם! אם חירות פירושה חיים חופשיים, הרי העבד שאיבד את חייו במרד-העבדים הפסיד את הסיכוי לחירות, ואף אותה מידה זעירה של חירות בפועל, השמורה לו גם בחיי העבדות[10]. שיקול זה נכון בודאי גם ביחס לפועל השכיר, ואף ביתר שאת, אם נסכים שהניצול והדיכוי שהוא כפוף להם אינם חמורים יותר, אלא פחות, מאלה של העבד (כלומר: שמידת החירות, הרווחה והאושר שעליו לסכן במלחמה המהפכנית גדולה יותר). הפועל-המהפכן עלול, כמו העבד, לאבד במאבק המהפכני את חייו (כפי שהראתה ההיסטוריה של המאות התשע-עשרה והעשרים); אך הוא עלול לסבול גם הפסדים פחות-רדיקאליים: לאבד פרנסה, מידה של רווחה חומרית, חיי משפחה וכן הלאה. כדי שחשבון הרווח וההפסד שמציג ״המאניפסט הקומוניסטי״ יהיה תקף עבור כל פרולטאר קונקרטי, נחוץ שהנצחון בקרב המהפכני יהיה מובטח מראש, ואף שיהיה זה נצחון בלא קורבנות: גאולה בלי ״חבלי-משיח״ (הפרולטאר שאיבד את עולמו במלחמתה של המהפכה לא יוכל להתנחם בכך שאחיו ירשו עולם ומלואו). מארקס, כמובן, לא הבטיח דבר מעין זה (שספק אם אפשר להבטיחו במסגרת דיון היסטורי-רציונאלי). טענתו, כי לפרולטאריון ״אין מה להפסיד״ עוסקת, איפוא, במושג המופשט של הפרולטאריון ולא בנושאיו הקונקרטיים – הפרולטארים.

יתר על כן, מבחינה מרכזית אחת (לפחות) הפריכה ההתפתחות ההיסטורית של הקפיטאליזם את האנאליזה של מארקס: מארקס גרס שהקפיטאליזם חייב, מתוך הגיונו הפנימי, לגרום

---

[10] באנתרופולוגיה הספקולטיבית שמציג היגל ב״פנומנולוגיה של הרוח״, מתהווים ה״אדון״ וה״עבד״ מתוך מאבק לחיים ולמוות בין שני סובייקטים. זה הנרתע מסיכון חייו במאבק הופך לעבד, משום שהוא דבק בקיום הביולוגי-גרידא, במצע החומרי הנושא את החיים. הסובייקט השני הופך לאדון, כלומר לבן-חורין, משום שהיה נכון להגן על חירות אישיותו אף במחיר החיים שבהם אחוזה אישיות זו. על-פי הגיון דברים זה נוכל לומר, שעבד המקריב את חייו במרד-עבדים זוכה מחדש בחירותו, אבל רק בצורה מופשטת, שכן איבד את המצע שעל-גבו יכולה החירות להתממש. בהגותו של מארקס אין ערך לחירות מופשטת שאינה מוגשמת במציאות **כחיים חופשיים**. התביעה לחירות, במובן זה, שוללת כמובן את חיי השיעבוד, אבל נראה שהיא שוללת גם ״מוות מתוך חירות״ (או חירות המוגשמת במוות) של העבד המתקומם.
לעניין ה״אדון״ וה״עבד״ אצל היגל ראה:
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, **Phenomenology of Spirit** , Oxford University Press (NY, 1977), pp. 111-119

להתרוששות הפרולטאריון (כדי להגדיל למקסימום את הערך-העודף שאפשר לגרוף מעבודת הפועלים)[11]. כלומר: שההתפתחות הכלכלית ה"נורמאלית" של הקפיטאליזם תביא לבסוף את הפועלים אל נקודה של חוסר-ברירה. תחזית זו לא התגשמה. ההתרוששות המוחלטת של הפועלים הומרה בהתרוששות יחסית: ההתפתחויות הטכנולוגיות בשדה הייצור (אף הן, כשלעצמן, תוצר של אופן הייצור הקפיטאליסטי) איפשרו את העמקת ניצולם של העובדים יחד עם **עליה** ברמת החיים שלהם. הפער בין שכר העבודה (הניתן לפועל) ובין הערך העודף שמייצרת עבודה זו (הנגרף על-ידי המעסיק) – פער זה גדול בימינו לאין-שיעור מבימיו של מארקס (ומבחינה יחסית זו השכיר בן-זמננו מרושש הרבה יותר מאבותיו במאה התשע-עשרה). אולם, שכר-העבודה עצמו שוב אינו זעום כל-כך, והפועל (לפחות הפועל בארצות המערב) יכול, בדרך-כלל, להשיג בו תנאי מחיה סבירים: דיור, מלבוש, שעות פנאי, שרותי בריאות, חינוך לילדיו וכן הלאה[12]. בתנאי הקפיטאליזם המודרני שוב אין הפרולטאריון נדחק אל תנאי חיים בלתי-נסבלים: הוא נהנה, במידה מסויימת, מפירות הייצור; הוא זוכה לחלק מן העושר החברתי; המדדים הכמותיים לתנאי-חייו אינם נעים ברציפות לעבר נקודת האפס. הפרולטאריון משולב בתוך החברה הבורגנית, וממילא הוא הופך לבעל אינטרס בסדר הקיים. במלים אחרות: יש לו מה להפסיד זולת כבליו.

מכאן, שאחת ההנחות המרכזיות, שעליהן הושתתה "בחירתו" של מארקס בפרולטאריון כסוכן המהפכני, הנחה שהיתה בעלת אופי מופשט כבר בזמנו של מארקס, הופכת בימינו לבעייתית עוד יותר, לנוכח המציאות החברתית-כלכלית במערב. יתר על כן, תהליכי הטמיעה של הפרולטאריון בבורגנות מקשים, כיום, אפילו על הבחנתו והגדרתו של מעמד זה מבחינה אובייקטיבית. אם נֹאמר שהפרולטאריון זהה עם "ציבור השכירים", יהיה עלינו לצרף אליו גם כמה משועי תבל ועשיריה, המתפרנסים ממשכורותיהם (והרי אין לראות מנהלי בנקים, למשל, או בכירים בחברות פינאנסים, כבעלי אינטרס ישיר במהפכה קומוניסטית). אם, לעומת זאת, נזהה כ"פרולטארים" את כל אלה הסובלים מן הסדר הכלכלי השורר, נחזור, מניה וביה, אל תפיסת הפרולטאריון כ"מעמד הסובל" – התפיסה שאפיינה את האוטופיסטים ואת ראשית הגותו של מארקס. ומכל מקום יהיה עלינו להודות כי סבל זה, לפחות בארצות המערב, אינו "סבל רדיקאלי", ואינו מאפיין בהכרח את המתפרנסים מעבודה-שכירה[13].

---

[11] התזה של מארקס אודות "התרוששות הפרולטאריון" מופיעה בחיבוריו במקומות שונים. ראה למשל: **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 119-122; **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 30-37; **מארקס, *"עבודה שכירה והון"***, עמ' 60-62; **מארקס, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>**, עמ' 628-630.

[12] יש לציין שמארקס עצמו, אף שדיבר בדרך-כלל על התרוששות הפרולטאריון **כהתרוששות מוחלטת**, הניח בכתביו את התשתית לתפיסתה כהתרוששות **יחסית**. כך כתב, למשל, ב"ביקורת תכנית גותהא": "[...] **הפועל-השכיר יכול לעבוד למען חייו הוא, כלומר לחיות, רק במידה שהוא עובד זמן מסויים חינם למען הקאפיטאליסט (ולפי-זה גם למען שותפיו בערך-העודף)**; [...] **כל שיטת-הייצור הקאפיטאליסטית כולה – עניינה הוא להאריך עבודת-חינם זו ע"י הגדלת יום-העבודה או ע"י פיתוח הפרודוקטיביות, לאמור, אימוץ רב יותר של כוח-העבודה וכו'**; [...] **שיטת העבודה השכירה הנה איפוא שיטה של עבדות, והיא** עבדות ההולכת ומחמירה **במידה שמתפתחים כוחות-הייצור החברתיים של העבודה,** בין אם עולה התשלום שמקבל הפועל, בין אם הוא יורד." [**מארקס, <u>ביקורת תכנית גותהא</u>,** עמ' 43-44 (ההדגשות שלי – י.ג.)]. העמקת השיעבוד מוצגת כאן כגידול **בפער** שבין מה שהפועל מקבל למחייתו לבין הערך-העודף שהוא מייצר, ואין היא תלויה בשאלה האם משכורתו של הפועל גדלה או קטנה (כלומר: ההתרוששות היחסית של הפועל – שהיא הנתון המכריע – יכולה להופיע גם בתנאים של עליית שכר-העבודה). חסרה כאן רק התובנה, שהגדלת הערך העודף (כלומר: הגדלת הפרודוקטיביות) אינה מחייבת הארכת יום העבודה או אימוץ רב יותר של כוח-העבודה הפיסי. במהלך המאה העשרים הוגדלה הפרודוקטיביות באורח דרמאטי על-ידי פיתוחים טכנולוגיים באמצעי העבודה (אלקטרוניקה, אוטומציה, מחשוב וכדומה). כך אפשר היה להעמיק את התרוששותו היחסית של השכיר תוך כדי הגדלת השכר, קיצור שעות העבודה וצמצום המאמץ הפיסי הנדרש בה (ועיין גם: **מארקס, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>**, עמ' 429).

[13] לעניין שילוב הפרולטאריון בתוך השיטה החברתית-כלכלית של הקפיטאליזם המאוחר, עיין להלן, עמ' 272-275.

ואולם, לעמדתו של מארקס, על-פיה יכולה האמנסיפציה של החברה להתחולל רק כאוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון, יש גם **נימוק פילוסופי**, שאף אם אינו מוצג במפורש על-ידי מארקס, דומה שהוא עולה מתוך מכלול תורתו. נימוק זה, אפשר שהוא תקף (בשינויים נדרשים) גם בימינו. חירות המוענקת, או אפילו "נכפית" מלמעלה, חירות הניתנת להמונים מידי הגורמים השולטים בחברה, מוגבלת בהכרח על-ידי תנאי מסירתה. אין היא יכולה להיות שחרור-רדיקאלי, שכן היא כפופה לאינטרסים של ה"משחרר" המעניק אותה, כלומר, לאינטרסים שהם חלק ממערך האינטרסים השורר בחברה הקיימת. מארקס מבקר תפיסת שחרור כזאת (או דומה לזו) ב"תזות על פויארבאך"[14] (שם הוא מזכיר במפורש את ה"אוטופיסט" רוברט אואן). הוא מתמודד שם עם ההשקפה התולה את תיקון החברה במחנך-הנאור, אשר יעניק להמונים חינוך מתקדם, ובכך ישחרר את חניכיו משפל מצבם האינטלקטואלי והמוסרי, ואת החברה כולה ממצוקותיה. מקורותיה הפילוסופיים של תפיסה זו מצויים בדמות ה"מחוקק" של רוסו (ב"על האמנה החברתית")[15], או אף רחוק יותר בעבר, ברעיון "המלכים הפילוסופים" מן ה"פוליטיאה" של אפלטון[16]. במפעליו של רוברט אואן בניו-לאנארק (ובמידה מסויימת גם ב"ניו-הארמוני") אפשר לראות נסיון כן ואמיץ להגשימה (אם כי בקנה מידה קטן). ב"תיזה השלישית על פויארבאך" מעיר מארקס, שתורת שחרור מעין זו "שוכחת" כי המחנך עצמו "[...] **בדין הוא שיחונך. על כן היא מגיעה בהכרח לידי הפרדת החברה לשני חלקים, שהאחד מהם נעלה** [כביכול] **מעל לחברה**"[17]. המחוקק-המחנך של רוסו נעלה על החברה שעבורה הוא מחוקק, חיצוני לה ובלתי תלוי בה. הוא "**שֵׂכֶל, שאשרו** [...] **בלתי תלוי בנו, ושעם זה ידצה לטפל באשרנו**"[18]. גם המלך-הפילוסוף של אפלטון אינו תלוי בנתיניו לשם אותה פעילות שבה מצוי אושרו, היינו: העיון הפילוסופי. המחוקק והמלך-הפילוסוף הם יצורים מופשטים, אלוהיים (ורוסו, לפחות, נותן לנו רמז – ואולי אף יותר מרמז – לכך שדמות כזאת של מחוקק-מחנך אינה אפשרית כלל[19]). מארקס מעמידנו בדבריו על כך, שמחוקקים-מחנכים בשר ודם הם לעולם חלק מן ההוויה החברתית שבתוכה הם פועלים; לעולם תלויים הם בנתיניהם, כשם שכל אדם תלוי בשותפיו לחברה; לעולם הם חלק ממערך האינטרסים הקיימים בחברה, וככאלה שותפים למשוגותיה ולסבלותיה (אם כי באופן שונה מזה של נתיניהם). זה המבקש שהמחנכים יחנכו את העם צריך, איפוא, להשיב על השאלה "מי יחנך את המחנכים?".

מכך לא נובע, כי אי אפשר להעניק חירויות **מסויימות**, מוגבלות, אשר אינן סותרות את האינטרס של השלטון, אלא רק כי החירות עצמה – השחרור הרדיקאלי השם קץ לכל שלטון של אדם על אדם – חירות זו אינה יכולה להיות מוענקת במתנה מלמעלה. ההמונים צריכים לכונן בעצמם את חירותם. גם באופן נוסף נובעת מסקנה זו מתפיסת החירות של מארקס: בפיסקה חשובה מן ה"גרונדריסה" מבקר מארקס את אדם סמית על כך שזה מזהה "בטלה" עם חירות ואושר. חירות

---

[14] **מארקס, *"תיזות על פויארבאך"***, עמ' 306-307.

[15] **רוסו ז'אן ז'אק, <u>על האמנה החברתית</u>**, (תרגום: יוסף אור), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשנ"ו), עמ' 59-65.

[16] **אפלטון, *"פוליטיאה"***, עמ' 365 ואילך (בחלוקה הקאנונית: 473 ואילך).

[17] **מארקס, *"תיזות על פויארבאך"***, עמ' 306-307.

[18] **רוסו, <u>על האמנה החברתית</u>**, עמ' 59.

[19] "**רק האלים בלבד יוכלו לתת חוקים לבני-אדם**" אומר רוסו ב"על האמנה החברתית" [**שם**, שם]. הפילוסופה של רוסו אינה מכירה, ככלל, בגורם אלוהי טרנסצנדנטי. והנה, המחוקק מתואר בדיוק ככזה – כגורם חיצוני לחברה ה"משפיע עליה מטובו". את הפניה אל האלים אל לנו לפרש, איפוא, כפתרון לבעיית המחוקק, אלא כהודאה בחוסר-הפתרון.

אמיתית, טוען מארקס, פירושה **"הגשמה עצמית, אוביקטיפיקציה** [כלומר: החצנה של תכונות "פנימיות"] **של הסובייקט"**[20]. החירות, אצל מארקס, אינה שחרור מפעולה אלא דווקא פעולה עצמית, שהסובייקט מציב לעצמו את מטרותיה[21]. בכך מהווה הגותו של מארקס חלק מן המסורת הפילוסופית, שראשיתה באריסטו, הרואה קירבה מהותית בין חירות לבין **פעילות**. אם בני-האדם יכולים בכלל להיות חופשיים, הרי זה בזכות היותם יצורים אקטיביים. אולם, תפיסת השחרור "מלמעלה" רואה בהמונים יצורים פאסיביים: המחוקק (או המחנך, או השליט הנאור) הוא האקטיבי – הוא הפועל על הנסיבות ומעצב אותן. המוני העם, לעומתו, הם נתינים פאסיביים של הנסיבות הללו, ומעוצבים על ידן (כך, לפחות בשלב הראשון. רק אחר-כך, לאחר שפעלו הנסיבות המתוקנות שיצר ה"מחוקק" את פעולתן החיובית על ההמונים, הם הופכים – או אמורים להפוך – ליצורים אקטיביים הקובעים ומעצבים את עצמם). תפיסת השחרור "מלמעלה", שאותה מבקר מארקס, נכשלת, איפוא, בטעות כפולה: ביחס למחנך הנאור "שוכחת" תפיסת שחרור זו שגם המחנך, כמו המוני חניכיו, הוא במידה יתירה תוצר סביל של נסיבות חייו. באופן דומה היא שוכחת, בכיוון ההפוך, **"שבני האדם הם-הם המשנים את הנסיבות"**[22] כלומר: שגם ההמונים הם, לפחות במידה מסויימת, יצורים אקטיביים הקובעים את נסיבות חייהם. את המחנך תופסת גישה זו כאקטיבי-גרידא, את ההמונים כפאסיביים-גרידא. בשני האגפים אובד כך היחס הדיאלקטי של פעיל-ונפעל, סובייקט-ואובייקט. אכן, בחברה הקיימת בני-האדם אינם חופשיים: הפעילות שלהם (עבודתם) משרתת אינטרסים הטרונומיים. אולם השחרור לא יושג על דרך התעלמות מהיסוד הפעיל שבבני-האדם והתייחסות אליהם כאל אובייקטים פאסיביים גרידא. הוא יושג רק כשתהפוך הפעילות האנושית מהטרונומית לאוטונומית. החירות היא פעילות, ומשהו מדמות החירות צריך להופיע כבר במאבק להגשמתה, במעשה השחרור[23]. מי שחירותו מוענקת לו נשאר פאסיבי במעשה השחרור: מישהו אחר משחרר אותו כביכול. רק זה המשחרר את עצמו מכונן עצמו כבריה אקטיבית במלוא מובן המלה, קובע את פעילותו על-פי רצונו הוא, ובכך עושה עצמו לחופשי. האמנסיפציה האנושית הרדיקאלית, שעליה מדבר מארקס, פירושה ביטול המצב שבו פועלים בני-האדם בכפוף לרצון הטרונומי. אם כן, אמנסיפציה רדיקאלית כזאת, אם אינה נתפסת כאוטו-אמנסיפציה, אפשר שהיא בבחינת סתירה במושג.

הביטוי הפרקטי של התביעה לאוטו-אמנסיפציה הוא, כי מעשה השחרור צריך להיות פעולה של ההמונים, או, בלשון ברורה יותר: של הרוב המכריע בקרב בני-החברה, הפועלים לשחרור עצמם. אפשר שזו אחת הסיבות לכך שמארקס מדגיש חזור והדגש בחיבוריו השונים, כי מהפכת השחרור יכולה להתגשם כמהפכה פרולטארית במבוהק רק במקומות שבהם מהווה הפרולטאריון רוב בחברה – כלומר: בארצות המתועשות המתקדמות ביותר. במקומות אחרים יש לכונן קואליציה מהפכנית של הפרולטאריון עם מעמדות אחרים (האיכרים, בעלי-מלאכה עצמאיים וכו'). ההגיון הפוליטי שבקביעה זו ברור לעין, אך ייתכן שאין זו הוראה טקטית בלבד, אלא היא משקפת גם

[20] **Marx, Grudrisse**, p. 611
[21] **ibid.**

[22] **מארקס, "תיזות על פויארבאך"**, עמ' 306.
[23] טענה זו, כי מעשה-השחרור צריך להיות דומה – ולו במעט – לחירות הממומשת, היא טענה מרכזית במחקרי, גם בהקשר כללי יותר מן המוצג בפרק זה. טענה זו היתה יסוד מרכזי בביקורת של מרטין בובר על המארקסיזם, כפי שיוסבר להלן, בפרק **3.3: מרטין בובר – אנארכיזם קומונאלי כנאו-אוטופיזם**, עמ' 205 ואילך. באופן אחר היא מופיעה בהגותם של הוגים מארקסיסטים בני המאה העשרים כמו הרברט מרקוזה. ראה להלן, פרק **4.2: תשובתו של הרברט מרקוזה לשאלה "מה לעשות?"**, עמ' 290 ואילך.

את עמדתו המהותית של מארקס ביחס לשחרור החברה: כשם שלא יכול השליט הנאור לשחרר את הפרולטריון, כך לא יכול הפרולטאריון לשחרר את המעמדות האחרים אלא על-ידי צרופם אל תוך המתנה המהפכני, אל תוך מעשה השחרור **העצמי**.

מה הן המסקנות המעשיות מן התביעה לשחרור כאוטו-אמנסיפציה, בתנאיו של הקפיטאליזם המאוחר, במחצית השניה של המאה העשרים? כפי שנאמר קודם לכן, הפרולטאריון, בחברת זמננו, משולב בתוך הבורגנות. החלוקה המעמדית – ועוד יותר מכך: **התודעה** המעמדית – הולכות ומִטשטשות, למרות העמקה מתמדת של הניצול (כלומר, התרחבות מתמדת של הפער בין ערכם הסחורתי של תוצרי העבודה, לבין גמול-העבודה שזוכה לו הפועל). "התמוססות" הפרולטאריון אינה תופעה סובייקטיבית גרידא, ואין היא נובעת רק מ"מניפולאצית המונים" – יש לה גם סיבות אובייקטיביות: בראש ובראשונה – העליה היציבה פחות-או-יותר ברמת החיים של הפועלים השכירים בעולם המערבי. כתוצאה מכך, אין שום מעמד שכבליו הם "רדיקאליים", או, באופן אחר: כבולים כל המעמדות כולם בכבלים רדיקאליים. השאלה היא מה אנו מבינים בכינוי "רדיקאליים". אם הכבלים הם רדיקאליים במובן זה שאין האדם יכול להבטיח לעצמו את סיפוק הצרכים המינימאליים לקיום אנושי מבלי שינתץ אותם – הרי שמעמד השכירים בעולם המערבי אינו נתון במצב כזה. האוכלוסיות הנמצאות היום במצב של סכנה רדיקאלית לקיומן אינן דווקא האוכלוסיות היצרניות (ציבור השכירים), אלא אלה שנפלטו אל שוליו של מערך הייצור הקפיטאליסטי העולמי: חלק מעמי ה"עולם השלישי", ו"פליטי תרבות" (תמהונים, חולי-רוח, חסרי-בית וכו') בעולם הראשון.

כזכור, בתורתו של מארקס מקיים הפרולטאריון שתי תכונות מהותיות: היותו המעמד הסובל סבל רדיקאלי, והיותו המעמד המייצר – ושב ומייצר – את עושרה של החברה[24]. רק משום איחודן של שתי התכונות הללו בפרולטאריון, הוא נושא עמו פוטנציאל מהפכני. המצוקה של הפרולטאריון יוצרת (או אמורה ליצור) את **הרצון** במהפכה, והתפקיד החיוני שלו במערך הייצור החברתי הוא המקנה את **היכולת** המהפכנית (המעמד שעליו בנויה, כביכול, החברה, הוא זה היכול להפכה על פיה). אנו רואים כי בתנאי הקפיטאליזם המאוחר, למן מחצית המאה העשרים, מתפצלות שתי התכונות הללו והן חלות (לפחות במידה מסויימת) על שתי אוכלוסיות שונות ואף אנטגוניסטיות זו לזו: המעמדות הסובלים מצוקה רדיקאלית נמצאים מחוץ למערך הייצור או בשוליו. הם חסרים, איפוא, את היכולת להפכו. המעמד הנושא על גבו את הייצור, ויכול לכאורה להפכו, אינו סובל מצוקה רדיקאלית. אין לו, איפוא, מוטיבציה מהפכנית מיידית.

אולם, אפשר להבין את הביטוי "כבלים רדיקאליים" גם באופן אחר: אפשר לומר שהכבלים הם רדיקאליים לא במובן זה שהם מאיימים על **הקיום** האנושי, אלא על הגילוי הפוזיטיבי של המהות האנושית. כלומר, שמבלי שיוסרו הכבלים הללו לא יוכל האדם להגשים את מהותו האנושית במלואה, באורח פוזיטיבי[25]. דבר זה נכון עבור כל בני-האדם בכל המעמדות (אם כי, כמובן, לא

---

[24] יש להזכיר בהקשר זה גם את תנאי שלישי: שהפרולטאריון יהווה רוב מכריע מקרב בני החברה. ועיין להלן, עמ' 272-275.

[25] הכינוי "כבלים רדיקאליים" מוצדק כאן, משום שמקומם של הכבלים הללו ביחס ה"שורשי" שבין מהות האדם כבריה חופשית ובין תופעתו המנוכרת כמשועבד, מוגבל ומנוצל.

כולם סובלים באותו אופן, ואף לא באותה מידה, מהמשך הדיכוי, הניכור והניצול). מבחינה זו, אין הפרולטאריון נבדל באופן עקרוני מכל קבוצה חברתית אחרת: בתנאיה של כלכלת-הסחורות אף אדם אינו חופשי (לפי מושגיו של מארקס). על כך יש להוסיף כי סכנה אחת, שהיא רדיקאלית במובן הראשון (כלומר: סכנה לעצם הקיום), ועם זאת אקטואלית מאוד, היא הסכנה של חורבן כדור-הארץ וקץ האנושות, עקב שואה (אטומית, אקולוגית) מעשה-ידי-אדם. גם האיום שבשואה כזאת הוא "חוצה מעמדות". אם, על-מנת למנוע שואה, נחוץ שינוי עומק בסדר החברתי, הפוליטי והכלכלי השורר, כי אז הצורך הרדיקאלי בשינוי עומק כזה משותף, מבחינה אובייקטיבית, לכל בני האדם.

מתוך שיקולים אלה מסתמנת האפשרות, שיש נימוקים "**מארקסיסטיים**" לנטישת הרעיון בדבר הפרולטאריון כסוכן המהפכני. כלומר, שמתוך ההגיון שהנחה את מארקס "לבחור" בפרולטאריון באמצע המאה התשע-עשרה, מתחייבת בימינו מסקנה אחרת. כמו כן, אפשר שהמסקנה הרלוונטית ביותר לזמננו מתפיסת השחרור כאוטו-אמנסיפציה של מארקס אינה נוגעת בזהותו של **הסוכן** המהפכני, אלא באופיו של **המעשה** המהפכני. גם אם זיהוי הפרולטאריון כסוכן המהפכני כלל אינו פשוט כיום, עדיין עומדת בתוקפה הקביעה של מארקס כי אין אדם יכול לקבל את חירותו מידי זולתו. חירות היא קביעה עצמית, ולכן צריך גם מעשה השחרור להיות מעשה של השתחררות עצמית. אם אין אדם יכול לזכות בשחרור מידי זולתו, אין גם אדם היכול להעניק שחרור לזולתו. אנשים צריכים לשחרר את עצמם, אם רוצים הם להיות חופשיים[26].

בררנו, בעמודים האחרונים, את תפיסתו של מארקס אודות "השחרור כאוטו-אמנסיפציה". כעת יש לחזור אל נקודת המוצא של הדיון: התנגדותם של מארקס ואנגלס לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות כדרך לשחרור החברה. הטענה שהשחרור חייב להתממש כאוטו-אמנסיפציה, ואפילו הקביעה כי רק הפרולטאריון יכול להיות המחולל של מעשה השחרור, אין בהן כשלעצמן כדי להסביר את ההתנגדות לפרקטיקה הזאת. לכאורה, די בכך שהקמת הקהילות תהיה יוזמה של הפרולטאריון ומעשה ידיו, בכדי לספק את הדרישות הללו. אכן, לא זה האופן שבו תכננו האוטופיסטים ה"קלאסיים" את הקמת הקהילות השיתופיות (או אף הקימו אותן בפועל, כמו במקרה של רוברט אואן ו"ניו-הרמוני"). אצל הללו נולדה היוזמה בראשו של האוטופיסט, ולשם ביצועה סמכו ידם על הממשלה או על פילאנתרופ בעל-הון[27]. שני המאפיינים הללו זוכים לביקורתם של מארקס ואנגלס ב"מאניפסט הקומוניסטי" ובמקומות אחרים. אולם,

---

[26] כאמור, השחרור עליו מדובר כאן הוא שחרור רדיקאלי (בלשונו של מארקס: "אמנסיפציה אנושית"). חירויות מסוימות יכולות, בודאי, להיות מוענקות לזולת (כמו, למשל, במקרה של שחרור עבדים). אבל החירות האנושית – המצב שבו מגשים האדם את אנושיותו והופך לבריה הקובעת את חייה – חירות זו אי אפשר להעניק או לקבל; יש לכונן אותה במעשים.

[27] כך היה בדרך-כלל באשר לתוכניות ההקמה של "מושבות שיתופיות" (דוגמת הפלאנסטר של פוריה). מן הראוי לציין, עם זאת, דפוס אחר של יצירת "תאים שיתופיים" בתוך המציאות הבורגנית-קפיטאליסטית. כוונתי לקואופרטיבים של ייצור ושל צריכה אשר הוקמו באירופה ובאנגליה במהלך המאה התשע עשרה, החל מסוף שנות העשרים, וביתר אינטנסיביות מאמצע המאה. האיגוד הקואופרטיבי (ובעיקר הקואופרציה היצרנית – המפעל השיתופי) אינו חשוף לביקורת של מארקס אשר הוצגה לעיל (או חשוף לה במידה קטנה בלבד): הקואופרטיבים היו בדרך-כלל יוזמות של פועלים, שהקימו את הקואופרטיב **עבור עצמם**. ובכן, במידה שהקמת הקואופרטיב מהווה צעד אמנסיפטורי, הרי שמדובר בהחלט באוטו-אמנסיפציה של הפועלים. ואמנם, יחסו של מארקס אל הקואופרציה היצרנית היה בדרך-כלל חיובי למדי, גם אם לא ראה בקואופרטיבים את הגורם המכריע במאבק השחרור (לעומת זאת היה מארקס ביקורתי מאוד ביחס לקואופרטיבים האמורים לקום עבור הפועלים ביוזמת המדינה ובחסותה. ברור שבפרוייקטים ממין זה לא מתקיים תנאי האוטו-אמנסיפציה). לדיון מפורט אודות יחסו של מארקס אל מפעלים קואופרטיביים ראה להלן, עמ' 140-146.

הביקורת הזאת אינה מחייבת את נטישת הפרקטיקה האוטופיסטית אלא רק את תיקונה: במקום הפילוסוף ההוגה, ובעל-ההון המוציא-לפועל, נציב חוגים של פועלים המתארגנים כדי לשנות את מצבם בכוחות עצמם. יתר-על-כן, אם, מתוך השיקולים שהוצגו לעיל, נדבוק בתביעה המארקסית שמעשה השחרור יתחולל כאוטו-אמנסיפציה, אך נוותר על הדרישה שתהיה זו אוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון דווקא (או נקבל שעקב ההתפתחויות בקפיטאליזם המודרני נחלש תוקפה של דרישה זו), אזי התיקון הנדרש לגישה האוטופיסטית הקלאסית הוא רק שמעשה ההקמה של התאים השיתופיים יתבצע כיוזמה "מלמטה" ולא "מלמעלה", וכי יוזמיו יקימו את התאים הללו גם (ואולי קודם-כל) עבור עצמם, ולא עבור ה"אחרים" הסובלים והמדוכאים.

תיקון כזה לאוטופיזם הקלאסי הציעו כמה מן ההוגים המובהקים של הזרם שכיניתיו "נאו-אוטופיזם". כך עשה, למשל, גוסטאב לאנדאואר בחיבורו "קריאה לסוציאליזם". אכן, לאנדאואר לא פנה אל הפרולטאריון דווקא (והוא אף נימק מדוע אין לבסס את המעשה המהפכני על הפרולטאריון במצבו ההיסטורי הנוכחי). אולם, בקריאתו להקמת הכפרים הסוציאליסטיים, אין הוא פונה אל הממשלות או אל בעלי-ההון, אלא אל האנשים בני כל המעמדות **"אשר נלאו נשוא, אשר לא יוכלו ולא ירצו כלבל עוד"**[28]. גם התפקיד שייחד לאנדאואר לעצמו שונה מזה של פורייה או אואן: דבריו לא נוסחו בגוף שני אלא בגוף ראשון רבים (למשל: **"על-כן הבה נתאחד ונתחיל לכונן חוות סוציאליסטיות, כפרים סוציאליסטיים, קהילות סוציאליסטיות"**[29]). מכך משתמע שלאנדאואר ביקש לתפוס את עצמו לא כתאורטיקן-גרידא של מעשה השחרור, המסתפק בשחרורם של האחרים (או בהוראת הדרך לשחרורם), אלא כאחד מן החלוצים המגשימים מעשה זה, המשחררים את עצמם כצעד ראשון בדרך לשחרור החברה כולה[30].

אולם, כאמור קודם לכן, התנגדותם של מארקס ואנגלס לקהילות השיתופיות נובעת גם ממקום אחר: לדעתם של מחברי "המאניפסט", הקהילות השיתופיות הן מטבען א-פוליטיות, ואילו השחרור יכול להתגשם רק כמעשה פוליטי. לבירור עניין זה מוקדש הפרק הבא.

---

[28] **לנדאואר גוסטב, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 127.
[29] **שם**, עמ' 140.
[30] לעיסוק נרחב בהגותו ופועלו של לאנדאואר ראה להלן, פרק **3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי** (עמ' 175 ואילך), ופרק **3.4: חוסר האונים הפוליטי של תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית** (עמ' 236 ואילך).

פרק 2.3: מקומה של הפוליטיקה בתורת המהפכה של מארקס

כאמור בסוף הפרק הקודם, התנגדותו של מארקס לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות, נובעת, בין השאר, מהשקפתו כי הקהילות הללו הן א-פוליטיות מטבען, וכי מהפכת השחרור חייבת להתגשם כמעשה פוליטי. שתי הטענות הללו מצריכות פירוט, הסבר ודיון ביקורתי. עלינו לברר האמנם לקהילות השיתופיות יש אופי א-פוליטי, והאם אופי זה הוא **ממהותן** של הקהילות הללו, או שמא הוא מאפיין קונטינגנטי ובר-שינוי. ואולם, ראשית עלינו לחקור את משמעותה של האשמה זו ב״אַ-פוליטיות״. עלינו לבחון מדוע, לפי מארקס, א-פוליטיות היא מכשלה בתהליך השחרור, מדוע חייב הפרולטאריון לשחרר עצמו ״מבעד לפוליטיקה״ ובאמצעותה. לשם בירור עניין זה עלינו לחזור ולדון בתורת המהפכה של מארקס, ולברר אגב-כך את מהותה של הפוליטיקה במשנתו.

הביקורת של מארקס ואנגלס אודות ה״אַ-פוליטיות״ של האוטופיסטים מופיעה, כזכור, בפרק השלישי של ה״מאניפסט הקומוניסטי״. בשני פרקיו הראשונים של חיבור זה מופיע דיון מפורט למדי בסוגיית המהפכה[1]. תורת-המהפכה המוצגת בשני הפרקים הראשונים מהווה, מבחינה מסויימת, תשתית לטענות הביקורתיות המוצגות בפרק השלישי. הזרמים הסוציאליסטיים השונים נבחנים, בין השאר, על-פי התאמתם (והתאמת פעולותיהם) לתורת-המהפכה שהוצגה קודם לכן. מחברי ה״מאניפסט״ מבקרים את האוטופיסטים, בפרק השלישי, על התנגדותם לפעולה פוליטית, אחרי שבפרקים הראשון והשני הם מסבירים את מרכזיותה של הפעולה הפוליטית במעשה השחרור. הפרק הראשון ב״מאניפסט״ מוקדש בעיקרו לתיאור התהוותה של הציוויליזציה הבורגנית מתוך חברת ימי-הביניים, והתפתחות אופן הייצור הקפיטאליסטי המודרני. תהליך היסטורי זה מגיע אל שיאו, המתואר בעמודים האחרונים של הפרק, כאשר בוראת החברה הבורגנית – מתוך עצמה, וכהכרח אימננטי לאופן הייצור שלה – את הגורם אשר עתיד לבטל אותה דיאלקטית ולכונן חברה חדשה: את מעמד הפועלים המודרני, הפרולטאריון. התעשייה המודרנית, לא זו בלבד שהיא מרבה את הפרולטאריון מבחינה מספרית ו״דוחסת״ אותו בהמונים גדולים יותר ויותר: היא אף משווה את תנאי-החיים (ולכן גם את האינטרסים הישירים) של כלל הפועלים; היא מטשטשת (באמצעות האוטומציה) את ההבדלים שבין סוגי העבודות; היא דוחקת את שכרם של הפועלים כולם כלפי מטה; היא יוצרת אמצעי תקשורת ותחבורה, המאפשרים לפועלים ליצור קשרים ביניהם ולהתלכד[2]. כלומר: היא יוצרת את התנאים האובייקטיביים להתגבשותו של הפרולטאריון בבחינת **מעמד**. פעולתו העצמאית של הפרולטאריון מופיעה תחילה כמאבקים ספוראדיים של פועלים בודדים – או קבוצות מבודדות של פועלים – נגד הבורגנים נותני פרנסתם[3]. אולם עד מהרה מאבדות ההתנגשויות הללו את אופין הפרטיקולרי-גרידא. הפועלים מתאגדים ומכוננים בריתות רחבות יותר ויותר כנגד הבורגנות[4]. התאגדות הפועלים הולכת ומתרחבת ממאבק למאבק, כשהיא נעזרת לשם כך באמצעי התחבורה והתקשורת שבראה התעשייה. התאגדות זו – ולא ההישגים הישירים להם זוכים הפועלים מפעם

---

[1] **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ׳ 32-46.
[2] **שם**, עמ׳ 33.
[3] **שם**, עמ׳ 32.
[4] **שם**, עמ׳ 33.

לפעם – היא התוצאה החשובה של מאבקי העובדים[5]. הפועלים הולכים ומכוננים עצמם **כמעמד-פועלים**, הולכים ומשווים צורה אוניברסאלית יותר למאבקם. כאשר יגיע תהליך זה לנקודת-הבשלה מסויימת, אמור להתחולל בו שינוי איכותי: **"המלחמות המקומיות הרבות, שאָפיין אחד בכל אתר ואתר"**, הופכות, באמצעות התאגדותם של הפועלים, **"למלחמת-מעמדות"**[6].

"אך כל מלחמת-מעמדות", אומר מארקס מייד בהמשך הדברים, **"היא מלחמה פוליטית"**[7]. טענה זו אינה מוסברת כאן ואף לא בהמשך הדברים, אולם לדעתי היא חיונית להבנת מכלול ההתפתחות שמתאר מארקס: בשלב הראשון מופיעות קבוצות-אינטרס של פועלים, המנהלות מאבקים "טרייד-יוניוניסטיים"[8] מבודדים במקומות שונים. בשלב השני מתגבש הפרולטאריון למעמד, **"ועל-ידי כך למפלגה פוליטית"**[9]. המפלגה הפוליטית של הפרולטאריון (או הפרולטאריון המאורגן כמפלגה פוליטית) היא הסוכן המנהל את מלחמת-המעמדות נגד הבורגנות. הפרולטאריון שעבר פוליטיזציה הולך וצובר כוח והצלחות בשדה הפוליטי (מארקס מזכיר בהקשר זה את "חוק עשר השעות"[10]. חוק זה, שהתקבל בפרלמנט הבריטי בשנת 1847, הגביל את אורך יום-העבודה של נשים וילדים בבתי-החרושת לטקסטיל לעשר שעות. מארקס ראה בחוק ובמאבק לחקיקתו הישג גדול של תנועת-הפועלים). הצלחות אלה, מצידן, מעמיקות עוד יותר את הפוליטיזציה של הפרולטאריון. באופן אחר גדלה עוצמתו הפוליטית של הפרולטאריון בזכות הבורגנות, הנאלצת לגייס את הפועלים למאבקיה (כנגד האצולה, כנגד הבורגנות של ארצות חוץ וכו'), ובתוך כך היא נותנת בידי הפרולטאריון את **"יסודות השכלתה שלה"**[11] (במהדורה האנגלית של 1888 נאמר כאן: **"יסודות חינוכה הפוליטיים והכלליים"**[12]). תהליך זה הולך ומתגבר: הפרולטאריון נבנה בתוך החברה הבורגנית, הן מן הבחינה האובייקטיבית (תנאי-חייהם של הפועלים, מספרם, ריכוזם בערי-תעשיה ובמפעלים...) והן מן הבחינה הסובייקטיבית (הכרת הפרולטאריון את עצמו, את כוחו, ואת שליחותו ההיסטורית). דבר זה כרוך, כפי שראינו, בפוליטיזציה של מעמד הפועלים. לבסוף מגיע תהליך זה של צבירה כמותית לנקודה קריטית. "מלחמת האזרחים" הסמויה אמורה לעבור אז קפיצה איכותית, ולהופיע כמלחמה גלויה: כמהפכה קומוניסטית. הצעד הראשון במהפכה זו הוא **"עילוי הפרוליטריון למעמד שליט, כיבוש הדימוקראטיה"**[13]. כלומר: הצעד הראשון במהפכה, ממש כמו שלבי ההכנה שקדמו לו בתקופה הטרום-מהפכנית, הוא פוליטי במובהק (תפיסת השלטון הפוליטי בידי הפרולטאריון המאורגן). כך גם באשר לצעד הבא:

> **"הפרוליטריון ישתמש בשלטונו המדיני כדי ליטול בהדרגה כל הון מן הבורגנות, לרכז את מכשירי הייצור בידי המדינה, כלומר, בידי הפרוליטריון המאורגן כמעמד שליט, ולרבות מהרה ככל האפשר את כלל כוחות הייצור.**

---

5 **שם**, שם.
6 **שם**, שם.
7 **שם**, שם.
8 המושג "טרייד-יוניונים" נוסף למהדורה האנגלית של ה"מאניפסט" מ 1888, כהסבר לפסוק: **"הפועלים מתחילים לכונן בריתות נגד הבורגנות"**.
9 **שם**, שם.
10 **שם**, עמ' 34.
11 **שם**, שם.
12 **שם**, שם, בהערה.
13 **שם**, עמ' 45.

כמובן מאיליו, זה יקום תחילה אך בכוח התערבויות עריצות בזכות-הקנין וביחסי-הייצור הבורגניים, כלומר על-ידי אמצעים שהם לכאורה בלתי-מספיקים ורופפים מן הבחינה הכלכלית. אך במהלך התנועה חורגים הם מתחום עצמם וכאמצעי להפיכת כל אופן-הייצור בלתי-נמנעים הם."[14]

אנו רואים, אם כן, כי מלחמת-המעמדות, כפי שהיא מוצגת אצל מארקס, היא פוליטית למן שלביה הראשוניים, ועד לסיומה בנצחונו של הפרולטאריון[15]. אישור נוסף לאופיה הפוליטי של מלחמה זו אנו מוצאים בקביעתו של מארקס, כי "**מלחמת הפרוליטריון, אם לא לפי התוכן, הריהי, לפי הצורה, לאומית קודם-כל**"[16]. לכאורה יש משהו מתמיה בקביעה זו. ראינו קודם, שמארקס מתאר את התהוותה של מלחמת-המעמדות כתהליך של אוניברסאליזציה גדלה והולכת. תביעותיו של הפרולטאריון, שמצד תוכנן הן אוניברסאליות, מופיעות תחילה כתביעות פרטיקולאריות בסגרת מאבקים ספוראדיים (קבוצות עובדים בתחום מקצועי אחד או באיזור גיאוגרפי אחד, הנאבקים לשיפור תנאי עבודתם). בהדרגה לומדים הפועלים לשתף פעולה במסגרות רחבות יותר ויותר, כלומר: מעניקים צורה אוניברסאלית יותר למאבקם. והנה אומר מארקס לכאורה, שהלאומיות תוחמת את גבולו של תהליך האוניברסליזציה; שהפרולטאריון המאורגן מנהל את מלחמתו בבורגנות בתוך המסגרת הלאומית, כלומר: כפרולטאריון לאומי (אנגלי, צרפתי, גרמני וכיו"ב). קביעה זו סותרת, לכאורה, את מגמתו של התהליך. היא גם נראית כבלתי מתיישבת עם הקריאה החותמת את ה"מאניפסט": "**פרוליטארים של כל הארצות התאחדו!**"[17], ועם פעילותם הפוליטית של מארקס ואנגלס לכינונו של "אינטרנציונאל סוציאליסטי". הטענה, כי מלחמת-המעמדות היא **מלחמה פוליטית**, מספקת הסבר לסתירה-לכאורה זו: מארקס ודאי לא התנגד לשיתוף-פעולה בין-לאומי של פועלי כל הארצות – גם הכתבים שלו וגם פעילותו הפוליטית מצביעים על תמיכה עקבית בשיתוף-פעולה כזה. ברם, המאבק שצריכים הפועלים המאוחדים לנהל הוא מאבק פוליטי, כלומר: יש לערוך אותו בזירה הפוליטית הראשית, קרי: המדינה[18]. המאבקים המקומיים הספוראדיים הם בגדר עבודת הכנה למאבק הפוליטי בזירה המדינית. שיתוף-הפעולה הבינלאומי של הפרולטארים (בשלבה הבוגר של תנועת הפועלים) אמור לסייע לניהולו של מאבק זה בכל מדינה ומדינה. כאשר קובע מארקס כי מלחמתו של הפרולטאריון היא מלחמה לאומית, אין פירוש הדבר הכרה בלאומיות כתכונה מהותית המבחינה בין קבוצות שונות של בני-אדם. **המסגרת הלאומית אינה אלא המסגרת אשר בה אפשר לנהל מאבק פוליטי**. הטענה, כי מלחמת המעמדות היא מלחמה לאומית בצורתה שקולה איפוא לטענה כי היא מלחמה "מדינתית", וטענה זו (האחרונה), נגזרת ישירות מאופיה הפוליטי של מלחמה זו.

---

14 **שם**, שם.

15 נדגיש כי נצחון הפרולטאריון אינו סופה של **המהפכה**, אלא רק סופו של **הקרב** המהפכני, כלומר, של המאבק שעורך הפרולטאריון בתוך מסגרתה של **מלחמת-המעמדות**. המהפכה עצמה מסתיימת רק עם סילוקם הסופי של יחסי הייצור הישנים, ויצירת התשתית לחברה חדשה.

16 **מארקס, אנגלס**, **המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 36.

17 **שם**, עמ' 62.

18 יש לציין, כי בשפה הגרמנית יש קירבה רבה בין שמות התואר "מדיני" (staatlich) ו"פוליטי" (politisch) (כמו, למשל, במושגים "שלטון פוליטי" ו"שלטון מדיני"). ככלל אפשר לומר כי המדינה היא הזירה של הפעילות הפוליטית, והפוליטיקה היא אופן הפעולה בזירה המדינית. בכתביו של מארקס, משמשים, איפוא, המושגים "מדיני" ו"פוליטי" באופן סינונימי (או כמעט סינונימי). שימוש כזה במונחים הללו מאפיין, על כן, גם את הפרשנות שאני מציג כאן לדבריו של מארקס.

לאמור: מדינת הלאום היא הזירה המובהקת של מלחמת-המעמדות רק משום, ורק כל זמן שהיא הזירה המובהקת של הפוליטיקה. אבל "ארגונה" של הפוליטיקה במסגרת מדינת הלאום הוא תופעה היסטורית: הוא נולד בפרק היסטורי מסויים, ועשוי להעלם בפרק היסטורי אחר. מארקס היה ער לאפשרות הופעתה של "פוליטיקה בין-לאומית", כפי שאפשר ללמוד מ"ביקורת תכנית גותהא", שנכתבה כשלושים שנה לאחר ה"מאניפסט": "[...] **כדי שיוכל מעמד-הפועלים ללחום, בכלל, הוא מוכרח להתארגן כמעמד אצלו בבית, וארצו היא זירת-מלחמתו הבלתי-אמצעית. במשמע זה, מלחמתו המעמדית הנה לאומית** [...]. **ואולם, 'מסגרת המדינה הלאומית של ימינו', למשל של הרייך הגרמני, הלא היא עצמה נתונה מבחינה כלכלית ב'מסגרת' השוק העולמי, ומבחינה מדינית ב'מסגרת' מערכת-המדינות** [...]"[19]. ובכן, במציאות זו, שבה מנהלת הבורגנות פוליטיקה בין-לאומית, חייב גם מעמד הפועלים להדגיש ביתר-שאת את מאפייניו הבין-לאומיים, את ה"**אחווה הבינלאומית של מעמדות-הפועלים במלחמתם המשותפת נגד המעמדות השליטים וממשלותיהם**"[20]. מארקס מותח ביקורת חריפה על מצע גותהא, אשר אין בו "[...] **אף מלה אחת בדבר תפקידיו הבינלאומיים של מעמד הפועלים הגרמני! וכלום יוכל כך לאסור מלחמה על בורגנות ארצו, אשר כבר נתקשרה קשרי-אחווה עם בורגני כל שאר הארצות, ועל מדיניות-הקושרים הבינלאומית של אדון ביסמארק!**"[21]. לדעתי, פיסקאות אלה מלמדות על אופיה הקונטינגנטי של הטענה מן ה"מאניפסט", שמלחמת-המעמדות היא מלחמה "לאומית קודם-כל". הטענה **המהותית**, העומדת כאן ביסוד הדברים, היא הטענה שמלחמת-המעמדות היא מלחמה **פוליטית**. הלאומיות היא מאפיין צורני של מלחמת-המעמדות רק בגלל (ורק כל עוד) שהיא מאפיין של הפוליטיקה.

המהפכה הקומוניסטית, כפי שהיא מוצגת אצל מארקס עומדת איפוא, למן ראשיתה, בסימנה של הפוליטיקה. היא עלילה פוליטית לפחות עד לשלב הקריטי של כיבוש השלטון המדיני בידי מעמד הפועלים. לאחר שלב מכריע זה אנו מוצאים ב"מאניפסט" רשימה של צעדים שהם פוליטיים מצד הצורה (חוקים, תקנות וכו') וכלכליים מצד התוכן (ריכוז מכשירי-הייצור בידי המדינה, וצעדים אחרים המוצגים כאמצעים להפיכת כל אופן הייצור)[22]. המהפכה הפוליטית (כיבוש השלטון) היא הרגע שבו מתחלפים ביניהם העיקר והטפל: עד למהפכה, נתפסים ההשגים הכלכליים שמשיג הפרולטאריון אגב מלחמתו בבורגנות כטפלים להישג הפוליטי הממשי: התגבשותו של הפרולטאריון, ליכודו, הגדלת עוצמתו הפוליטית[23]. לאחר כיבוש השלטון, הופכת עוצמתו הפוליטית של הפרולטאריון טפלה להשגים הכלכליים והסוציאליים המושגים בכוחה. מלחמת-המעמדות מחולקת, איפוא, לשני שלבים: בשלב הראשון רוכש הפרולטאריון בהדרגה עוצמה פוליטית, ובשלב השני הוא מפעיל את העוצמה הזאת, כמעמד השליט, לארגון מחדש של החברה והכלכלה. לשלב זה קרא מארקס במקומות שונים (אך לא ב"מאניפסט") "הדיקטטורה של הפרולטאריון"[24]. הדומיננטיות המוחלטת של היסוד הפוליטי בתורת מהפכה זו בולטת במיוחד

---

19 **מארקס, <u>ביקורת תכנית גותהא</u>**, עמ' 40.

20 **שם**, עמ' 40-41.

21 **שם**, עמ' 41.

22 **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 45-46.

23 כך ב"מאניפסט". בכתבים מאוחרים יותר של מארקס הוא מייחס חשיבות גדולה לרפורמות, המושגות במסגרת המדינה הבורגנית, גם מצד **תוכנן**. ראה למשל דבריו ב"קאפיטאל" על תחוקת-בתי-החרושת [**מארקס, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>**, עמ' 395 ואילך, בעיקר עמ' 414].

24 ראה, למשל, מכתבו של מארקס אל ויידמאייר ממארס 1852: ***מארקס קארל, "מארקס אל ויידמאייר (מכתב)"***, (תרגום: ח. הוכברג), בתוך: ***מארקס קארל, אנגלס פרידריך***, **<u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 348.

כאשר זוכרים שאחת המטרות המובהקות של המהפכה הקומוניסטית – מטרה המושגת רק בשלב השלישי והאחרון שלה – היא **ביטול הפוליטיקה**. כך מתארים זאת מארקס ואנגלס בפיסקאות הסיום של הפרק השני ב״מאניפסט״ – הפרק הדן במהפכה הקומוניסטית:

> **״נתבטלו, בהמשך ההתפתחות, הבדלי-המעמדות וכל הייצור מרוכז בידי היחידים המאוגדים, נמצא השלטון הציבורי מאבד את אופיו הפוליטי. השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר. אם, אגב המלחמה בבורגנות מתאחד הפרוליטריון בהכרח למעמד, הופך עצמו בדרך מהפכה למעמד השליט, וכמעמד שליט מבטל בכוח-הזרוע את יחסי-הייצור הישנים, הריהו מבטל עם יחסי-ייצור אלה את תנאי-הקיום של הניגוד המעמדי, את המעמדות בכללם** [על-פי המהדורות המאוחרות של ה״מאניפסט״, החל מ 1872 – י.ג.]**, ומתוך כך את שלטונו הוא כמעמד.״**[25]

ביטול השלטון הפוליטי (ובאופן רחב יותר – ביטול היחסים הפוליטיים) מותנה, איפוא, בביטולו של אופן הייצור הקפיטאליסטי. אולם, ביטולו של אופן ייצור זה מותנה, כשלעצמו, בתפיסת השלטון הפוליטי בידי הפרולטאריון, היינו: בהשתלטות על הפוליטיקה. סדר התניות זה של המהפכה (שהוא גם מעין סדר כרונולוגי: **קודם** תופס הפרולטאריון את השלטון הפוליטי, **אחר-כך** הוא מבטל את אופן הייצור הקפיטאליסטי **ואגב כך** מתבטלים השלטון והפוליטיקה) מוצא ביטוי נוסף, בתקופה מאוחרת יותר, בדבריו של מארקס אודות ״הקומונה הפריזאית״ (בחיבורו ״מלחמת האזרחים בצרפת״ מ 1871). כך תאר מארקס את מהותה של הקומונה:

> **״רבגוניותם של הפירושים שניתנו לקומונה, ורבגוניותם של האינטרסים שמצאו בה את ביטוים, מוכיחות כי היתה בכל הוייתה** צורה פוליטית **נוחה וגמישה, בעוד שכל צורות המימשל הקודמות היו במהותן צורות של דיכוי וכבילה. וזה סודה האמיתי: היא היתה במהותה ממשלה של מעמד-הפועלים, תולדת מאבקו של המעמד היוצר-נכסים נגד המעמד המנכס-נכסים; בה נתגלתה סוף-סוף** הצורה הפוליטית, **שבמסגרתה יוכל להתחולל תהליך שיחרורה הכלכלי של העבודה״**[26]

״שחרורה הכלכלי של העבודה״, משמע: ביטולם של החברה המעמדית ושל אופן הייצור המעמדי. הקומונה הפריזאית היתה, לדעת מארקס, הכלי הפוליטי שבאמצעותו עשוי הפרולטאריון לחולל ביטול זה. הקומונה הגשימה בפועל-ממש את **האידאות הבורגניות** אודות השלטון הפוליטי: היא היתה **״רפובליקה של אמת״**, ו**״ממשלה זולה״**[27], אולם אלה נתגשמו בה **״אגב-גררא ובכוח עצמן״** – לא הן היו מטרתה הסופית[28]. מתוך הלאו של מארקס אתה שומע את ההן: מטרתה הסופית של הקומונה – מטרה שאותה לא זכתה להגשים – היתה ביטולו של אופן-הייצור הקפיטאליסטי ועמו ביטולה של הממשלה, ביטול השלטון הפוליטי.

---

[25] **מארקס, אנגלס**, **המאניפסט הקומוניסטי**, עמ׳ 46.
[26] **מארקס**, ***״מלחמת האזרחים בצרפת״***, עמ׳ 377 (ההדגשות שלי – י.ג.).
[27] **שם**, שם.
[28] **שם**, שם.

לסיכום: מארקס לא הירבה לעסוק בכתביו באופן שבו תתנהל המהפכה הקומוניסטית. בצד ה"מאניפסט הקומוניסטי" אפשר למנות את "מלחמת האזרחים בצרפת" ו"ביקורת תכנית גותהא" כחיבורים העוסקים (בין שאר עניינים) גם בנושא זה. משלושת החיבורים הללו, על-אף ההבדלים שביניהם, עולות בבירור שתי הטענות הבאות: א) במוקד המעשה המהפכני כולו עומדת **המהפכה הפוליטית**, שהיא תנאי הכרחי ומקדים להפיכתו של אופן הייצור הקפיטאליסטי; ב) תפיסת השלטון הפוליטי בידי מעמד הפועלים עתידה להביא, בסופו של תהליך, **לביטול השלטון הפוליטי עצמו**. אולם, בחיבורים הללו אין אנו מוצאים ביסוס, או אף הסבר של ממש, לטענות אלה. לשם הבנת החשיבות שמייחס מארקס לפעולה הפוליטית כמרכזו של המעשה המהפכני, ולביטול הפוליטיקה כחלק ממטרת המהפכה, עלינו לפנות אל כתבים אחרים שלו.

"ביקורת המדינה" של מארקס (שהיא, כפי שהוסבר לעיל, גם "ביקורת הפוליטיקה"[29]) נפתחת כידוע בהערות הביקורתיות שכתב בהתייחס לסעיפים מסוימים מ"פילוסופיית המשפט" של היגל, ובפרט לתורת המדינה המוצגת בחיבור זה. הביקורת של מארקס (שלא פורסמה בימי חיו) נכתבה בשנת 1843, בטרם היה מארקס לקומוניסט[30] – השקפתו הפוליטית, המוצגת בטקסט, היא של דמוקראט-רדיקאלי. שתי טענות מרכזיות פורס מארקס ב"ביקורת" שלו. ראשית, כי היגל הופך בתורת המדינה שלו את יחסי הסובסטאנץ והתופעה, כלומר: הוא דן בתופעה כאילו היתה סובסטאנץ, וביסוד המהותי כאילו היה תופעה-גרידא. שנית, כי הכלליות שמייחס היגל למדינה היא כלליות מופשטת-גרידא, ולכן גם אשלייתית או שקרית. נברר טענות אלה כסידרן:

על-פי היגל, החברה (או ליתר דיוק: החברה האזרחית) מהווה ביסודה מכלול של יחסים בין בני אדם הדואגים, כל אחד, להשגת צרכיו הפרטיים. כל בני-החברה נתפסים על-ידי כל אזרח כאמצעים להשגת צרכיו והגשמת מטרותיו הפרטיות. הצורך הוא המאחד כאן בין בני האדם[31]. מעיקרם עומדים איפוא היחסים החברתיים בסימנם של האינטרס הפרטי והאנטגוניזם (האנטגוניזם בין הבריות נגזר מן היחס האינסטרומנטאלי של כל אדם אל זולותיו[32]). "בדרך **הגשמתן האקטואלית של מטרות אנוכיות** [...]" אומר היגל, **"נוצרת מערכת של תלות הדדית מלאה, אשר בה הקיום, האושר והמעמד המשפטי של כל אדם שלובים בקיום, באושר ובזכויות של הכל"**[33]. מערכת זו, מדגיש היגל, על אף הטוטאליות שבה, עדיין אינה מדינה במובנה המלא. אפשר להבינה כ"מדינה חיצונית", או כ"מדינת הצרכים"[34]. זוהי עדיין הכללה-גרידא של רצונות פרטיים אגואיסטיים, ולא ביטוי של הרצון הכללי. לדעת היגל, טעות היא לזהות (כפי שעשו חלק מן

---

[29] ראה הערה 18 לעיל.

[30] להבדיל מן **ההקדמה** לביקורת, אשר נכתבה – ופורסמה – ב 1844, כבר בתוך ה"שלב הקומוניסטי" של מארקס.

[31] **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Philosophy of Right**, Oxford University Press (London, 1967), §157 (p. 110), §182 (p. 122-123) and the Addition to §182 (p. 266-267).

[32] ראשית משום שכאשר אדם מממש את צרכיו **באמצעות** הזולת – כלומר: **משתמש** בזולת – הוא עושה זאת, לפחות מבחינה מסויימת, גם **על חשבון** הזולת. שנית, ובשיטתו של היגל זה הנימוק החשוב יותר: היחס המכשירני אל הזולת – היחס הרואה בזולת **אובייקט** של ה"תאווה" – מהווה איום על הסובייקטיביות של הזולת, על קיומו בבחינת **סובייקט**, אישיות בעלת מודעות ורצון חופשי. עניין זה מוסבר אצל היגל בפרק על "האדנות והעבדות" מתוך "הפנומנולוגיה של הרוח":

Hegel, Phenomenology of Spirit, pp. 111-119.

[33] **Hegel, Philosophy of Right**, §183 (p. 123).

[34] **ibid.**

הפילוסופים האנגלים) את החברה האזרחית – טוטאליות זו של אינטרסים פרטיים – עם המדינה במובנה המדוייק[35]. לאמיתו של דבר יש כאן רק מערכת לריסונו וניהולו של האנטגוניזם החברתי, לשם התועלת הפרטית-אגואיסטית של כל בני החברה. המדינה האמיתית (לפי תפישת היגל) היא ההגשמה האקטואלית של הרוח; היא הרצון החופשי, או החירות, בהתגשמותה. רק בהיותו אזרח המדינה זוכה אדם בתיקוף אוביקטיבי של עצמו, באינדיבידואליות אמיתית ובחיים מוסריים של ממש (להבדיל מ"המשפט המופשט" ו"המוראליות" שמקומם ביחסים הבין-אישיים, הפנים-חברתיים בלבד). ההתגשמות העצמית של הרוח האוניברסאלית היא תכליתה של המדינה, אך היא גם תכליתם העליונה של בני-האדם ושל האינטרסים הפרטיים-גרידא שלהם. לפי היגל, תכלית הקיום (ולכן גם תכליתם של צרכי-הקיום) היא הקיום כבריה מוסרית. בתחומה של החברה האזרחית פועל אדם לשם סיפוק צרכיו. בתחומה של המדינה הוא מממש עצמו כבריה מוסרית. תכליתה של החברה האזרחית היא, איפוא, המדינה[36]. מכאן, שהמדינה קודמת לחברה בשני מובנים: ראשית, היא חולשת עליה בבחינת הכרח חיצוני. ההגשמה של האינטרסים הפרטיים של כל יחיד תלויה במערכת, המארגנת את האינטרסים של כולם ואת המאמצים להשגתם[37] (מן הסתם מדבר כאן היגל על אותה "מדינת צרכים" או "מדינה חיצונית" המארגנת את החברה האזרחית – מדינה זו נחוצה על-מנת שיתאפשר סיפוק-הצרכים הפרטיים במסגרת של שיתוף הפעולה החברתי האנטגוניסטי). שנית, (וזה המובן החשוב יותר) המדינה, כאידאה אוניברסאלית, היא **התכלית האימננטית** של החברה[38], כשם שהקיום המוסרי-אוניברסאלי הוא התכלית של הקיום הפיזי-הפרטי. המדינה היא איפוא המהות, והחברה הינה התגשמות חלקית ותלויה של מהות זאת. היסודות לתפיסת-מדינה זו מצויים כבר ב"פוליטיקה" של אריסטו, שם המדינה קודמת בחשיבותה למסגרות החברתיות החלקיות המרכיבות אותה (הבית והכפר)[39]. היגל הרחיב את תפיסתו של אריסטו, ונטע אותה בתוך הקשר היסטורי של המדינה המודרנית.

מארקס טען כי היגל הפך כאן את סדר הדברים. העובדות הנוגעות לקיום האקטואלי של בני-האדם (היינו: קיומם החברתי, מערכת הצרכים והסיפוקים) הופכות, בפילוסופיה הספקולטיבית של היגל, לתופעות גרידא. המציאות הממשית אינה מוצגת כמציאות עצמה, אלא כביטוי למציאות אחרת – למציאותה של האידאה. האידאה זוכה אצל היגל למעמד של סובייקט, היינו, של הגורם הפעיל. לדעת מארקס, החיים החברתיים (וחיי-המשפחה) הם הגורם הפעיל בהיסטוריה, הם **ההופכים עצמם** למדינה[40]. החברה היא, איפוא, הסובסטאנץ, והמדינה תופעתה. אולם, טוען מארקס, בפילוסופיה של היגל החברה אינה יוצרת את המדינה, אלא היא תוצרה של אידאת-המדינה (בהתגשמויותיה המוגבלות). אם האידאה זוכה, בפילוסופיה הספקולטיבית, למעמד של סובייקט, הופך הסובייקט האמיתי, החברה האזרחית, לבלתי-ממשי: משמעותו נמצאת מחוץ לו – כמומנט של האידאה. למדינה אין קיום מבלי החברה והמשפחה, אומר מארקס. אלה הם תנאים הכרחיים עבורה. ברם, בתורת המדינה של היגל, **"מוצבים התנאים**

---

[35] **ibid**, note to §258 (p. 156-159).
[36] **ibid**.
[37] **ibid**, §261 (p.161).
[38] **ibid**.

[39] **אריסטו, <u>הפוליטיקה, ספרים א'-ב'</u>**, עמ' 3-15 (בחלוקה הקאנונית: 1252a-1253a).
[40] **Marx Karl, *"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich**, <u>Collected Works, Vol. 3</u>, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 8-9.

כמותנים, הגורמים הקובעים כנקבעים, [הכוח] **היוצר כתוצר של תוצרו"**[41]. בהקשר זה אומר מארקס: **"כל המסתורין של 'פילוסופיית המשפט', ושל הפילוסופיה ההגליאנית בכלל, מופיע בפיסקאות אלה"**[42]. בדבריו אלה של מארקס, מ 1843, אנו מוצאים יסודות חשובים של הגותו אשר יפותחו בשנים הבאות לכלל מושג ה"אידאולוגיה" וביקורת האידאולוגיה. אולם, מבחינות מסויימות אפשר לומר שהביקורת של מארקס אינה עושה כאן צדק עם היגל. הרי גם היגל ידע שלמדינה (המודרנית) לא יכול להיות קיום ללא החברה האזרחית. יש גם טעם מטאפיסי לקביעה הזאת, מכיוון שבמטאפיסיקה של היגל קודמים הפרטים לכלל מבחינה אונטולוגית. כלומר, גם לדעת היגל, מדינה המנותקת מהחברה שלה ומאזרחיה, ואינה מושתתת עליהם, היא מדינה **מופשטת**; ככזאת, היא אינה "תבונית" ולפיכך גם אינה "ממשית". המחלוקת של מארקס עם היגל אינה, איפוא, בשאלה האם החברה היא תנאי הכרחי למדינה, אלא האם, מהיותה תנאי-הכרחי, החברה היא גם היסוד הדומיננטי במערכת חברה-מדינה. ייחוס הדומיננטיות לחברה דווקא (ולא למדינה) נבע אצל מארקס מהנחת-היסוד המטריאליסטית שלו, המופיעה במפורש בחיבור "האידאולוגיה הגרמנית" (שנכתב כשלוש שנים לאחר הביקורת על "פילוסופיית המשפט" של היגל): על-מנת שיתקיימו בני-האדם כבעלי תודעה, כיצורים מוסריים, כאזרחי-מדינה וכן הלאה, צריכים הם קודם-כל להתקיים[43]. לכן, האופן שבו הם מתקיימים – כלומר, מוצאים את מחייתם – הוא הגורם המכריע בעיצוב מכלול הוויתם של בני-האדם: **"מה שהיחידים מהווים תלוי איפוא בתנאים החומריים של ייצורם"**[44]. לדעתי, הטענה הראשונה של מארקס היא בגדר אמת טריוויאלית (שגם היגל מחזיק בה). אולם הטענה השניה אינה נובעת ממנה בהכרח חמור! מן העובדה, שעל-מנת שיהיו בני-האדם בעלי אטריבוטים כאלה או אחרים, נחוץ שיהיו בני-אדם קיימים, לא נגזר שאופן הקיום של האדם קובע את מכלול האטריבוטים שאפשר לייחס לו. עוצמתה של שיטת-מארקס נובעת, במידה יתירה, מן המטריאליזם המארקסי, אבל מטריאליזם זה עצמו הוא, לדעתי, הנחת-יסוד שאינה מנומקת בתוך השיטה. אפשר לקבל את המטריאליזם של מארקס, ובכך "להכנס אל תוך המארקסיזם", אבל אפשר גם לדחות אותו ולהשאר בחוץ. מבחינה לוגית טהורה אין יתרון למטריאליזם המארקסי על-פני האידאליזם ההגליאני.

אבל הביקורת של מארקס חורגת אל מעבר למחלוקת מטאפיסית בין אידאליזם ומטריאליזם. מארקס הציג במפורש את המשמעויות **הפוליטיות-שמרניות** של ה"היפוך" בתפיסתו של היגל באשר ליחסי האידיאה והמציאות הקונקרטית:

> **"הנסיבות, הקפריזות וההחלטות האישיות** [...] **אינן מוצגות** [אצל היגל] **באופן ישיר כדברים אמיתיים, הכרחיים ומוצדקים כשלעצמם ובשביל עצמם; כנסיבות, קפריזות והחלטות אישיות אין מכריזים עליהן כבעל רציונאליות. והנה, מצד שני, הן אכן נתפסות כרציונאליות, אבל רק על-מנת להציגן כתופעות של תיווך** [האידאה]**, להשאירן כפי שהן ובה בעת להקנות להן משמעות כקביעות של האידאה, כתוצאה ותוצר של האידאה."**[45]

---

[41] **ibid**, p. 9.
[42] **ibid.**

[43] **מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 226-227.
[44] **שם**, עמ' 227.

[45] **Marx, *"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law"***, p. 8.

"וכך, מודים במציאות האמפירית בדיוק כפי שהיא, ואף אומרים עליה שהיא רציונאלית; אך לא רציונאלית בזכות הגיונה שלה, אלא משום שהעובדה האמפירית, בקיומה האמפירי, היא בעלת משמעות השונה ממנה עצמה."[46]

כאמור, הטענה כי היגל הופך את יחסי הסובסטאנץ והתופעה היא אספקט אחד בביקורת של מארקס על תורת המדינה של היגל. כיוון הביקורת השני שהציג מארקס הוא שהאוניברסאליזם, המוגשם לדעת היגל במדינה, הוא אוניברסאליזם מופשט-גרידא, ולכן שקרי. הגורם המייצג במדינה את האינטרס הכללי, על-פי היגל, הוא הביורוקרטיה. מארקס טען שבכך "הפך" היגל את האינטרס הכללי לאינטרס פרטי של קבוצה מסויימת בחברה. אין האינטרס הכללי יכול להיות כללי באמת – כללי מבחינת **הצורה** כמו גם מבחינת התוכן – אלא אם יופיע בצורת אינטרס פרטי של כלל האזרחים הפרטיים; וזה אפשרי רק אם האינטרס הפרטי של כלל האזרחים יקבל תוכן אוניברסאלי. ההפרדה של הביורוקרטיה משאר החברה היא ביטוי קונקרטי להפרדתו של האינטרס הכללי מן החיים החברתיים כפי שהם. הכלליות, אשר רק בה, אליבא דהיגל, יתכן קיום מוסרי, נשארת ספירה נפרדת, מעל ומעבר לחברה, מעל ומעבר לקיומם הקונקרטי של הבריות. היגל גרס כי אופיה הכללי של הביורוקרטיה משתקף, בין השאר, בכך, שכל אזרח יכול להתקבל למעמד השירות הציבורי[47]. מארקס העיר על כך, כי עצם העובדה שבפני כל אדם פתוחה, באופן פורמאלי, **האפשרות** להנות מזכויות-היתר של מעמד מסויים, מעידה כי הספירה **האקטואלית** של חייו אינה מהווה הגשמה של זכויות אלה[48]. **"במדינה אמיתית"**, אומר מארקס, **"השאלה איננה אפשרותו של כל אזרח להקדיש עצמו לכללי, בצורתו כמעמד פרטיקולארי, אלא אפשרותו של המעמד הכללי להיות כללי באמת, כלומר: המעמד של כל אזרח"**[49]. מציאות חברתית אשר בה מבטא כל אזרח, בחייו הפרטיים, את האינטרס הכללי, היא הדבר המכונה בפי מארקס "דמוקרטיה". חוקה רפובליקנית – כשלעצמה – עדיין אינה דמוקרטיה, היא רק דמוקרטיה בתוך הצורה

---

[46] **ibid**, p. 9.

אפשר שגם בעניין השמרנות הפוליטית, כמו בעניין ה"מיסטיציזם", לא עשה מארקס צדק שלם עם היגל, אלא הציגו באופן חד-צדדי מדי. כידוע, הוגים פרוגרסיביים רבים – למן "ההגליאנים הצעירים" במאה התשע עשרה (שמחוגם יצא מארקס), ועד להוגי אסכולת פרנקפורט במאה העשרים, מצאו בפילוסופיה של היגל מגמות פרוגרסיביות ואף מהפכניות. הפולמוס בדבר אופיה השמרני או המהפכני של הפילוסופיה ההגליאנית נאחז בפרשנויות הסותרות לפסוק המפורסם מ"פילוסופית המשפט", על פיו "כל מה שהוא תבוני, הוא ממשי, וכל מה שהוא ממשי, הוא תבוני". פרידריך אנגלס נדרש לעניין זה בחיבור "לודביג פויארבאך וחתימת הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית" ופסק שם כי דווקא היסוד **המהפכני** בדבריו של היגל הוא המכריע: "[...] **על ידי הדיאלקטיקה ההגלית גופה, מתגלגל המשפט ההגלי בהיפוכו: כל שהוא מציאותי בתחום ההיסטוריה האנושית נעשה בהמשך הזמן לא-נבון, הוא כבר איפוא לפי עצם מהותו לא-נבון, הוא עמוס אי-תבונה מלכתחילה; וכל שהוא נבון בראשם של הבריות מוּעָד ליעשות מציאותי, אם גם יסתור ככל שיסתור את המציאות המדומה הקיימת. המשפט על אודות תבונתו של כל המציאותי מתגלגל לפי כל כללי מתוד-החשיבה ההגלי בחילופו: כל שקיים ראוי שירד לטמיון.**

והנה דווקא בכך היו כלולים משמעותה האמיתית ואופיה המהפכני של פילוסופיית הגל [...]. [היא ממוטטת] **את כל הדימויים על אודות אמת סופית מוחלטת וסדרי-אנושות מוחלטים, המתאימים לה. בפניה לא יעמוד שום סופיי, מוחלט, קדוש; והיא מוכיחה מן הכל ובכל את החולף, ושום דבר אין לו עמידה בפניה מלבד התהליך הבלתי-נפסק של התהוות וכליה, של עליה ללא סוף מן הנמוך לגבוה ממנו, שרק השתקפותו של תהליך זה במוח החושב הנה היא עצמה. אכן, יש לה גם צד שמרני: היא מכירה בצידוקם של שלבי-הכרה-וחברה מסוימים לגבי זמנם ותנאיהם; אבל גם זה רק עד כאן. שמרנותו של אופן-השקפה זה היא יחסית, ואלו אופיו המהפכני מוחלט – המוחלט היחידי, שהפילוסופיה הדיאלקטית מכירה בו."** [אנגלס פרידריך, ***"לודביג פויארבאך וחתימת הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית"***, (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ב'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 276-277].

[47] **Hegel, Philosophy of Right**, §291 (p. 190).

[48] **Marx, *"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law"***, p. 50.

[49] **ibid.**

האבסטרקטית של המדינה, או צורת-המדינה האבסטרקטית של הדמוקרטיה[50]. דמוקרטיה אמיתית חורגת אל מעבר לצורותיה הפוליטיות האבסטרקטיות: היא הגשמה אמיתית – קונקרטית – של התכנים הכלליים בחייו של כל אזרח. בדמוקרטיה אמיתית, אומר מארקס, חדלה החוקה (צורתה של המדינה) להיות פוליטית גרידא. הוא מצטט את "הצרפתים" האומרים כי "**בדמוקרטיה אמיתית המדינה הפוליטית נעלמת**"[51]. כבר בשלב מוקדם זה בהגותו של מארקס אנו מוצאים את התפיסה כי חברה חופשית באמת ניכרת, בין השאר, בביטולן הדיאלקטי של המדינה והפוליטיקה[52]. כל עוד ניצבת המדינה – כמייצגת האינטרס הכללי – מעל ומעבר לחברה האזרחית, נשאר האינטרס הכללי מופשט-גרידא. רק כאשר האינטרס הכללי מוגשם בתוך החיים הקונקרטיים של החברה האזרחית (כלומר: כאשר מבוטאת ה"מדינה" בתוך היחסים החברתיים ולא מעבר להם) – רק אז חדל האינטרס הכללי מלהוות אבסטרקציה.

הביקורת של מארקס על תורת-המדינה של היגל, ועל המדינה עצמה, מופיעה שוב, ובצורה בהירה יותר, בחיבורו "לשאלת היהודים" (שנכתב מספר חודשים לאחר "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל"). לא למותר לצטט שתי פיסקאות מחיבור זה:

> "**המדינה הפוליטית שהגיעה לכלל השתכללותה הסופית היא לפי טיבה** חיי-האדם בתוך יצור בן-מינו בניגוד **לחייו החומריים. כל ההנחות של חיים אגואיסטיים אלו משתמרות** מחוץ לתחומה **של** המדינה בחברה האזרחית, **אבל בתור תכונותיה של החברה האזרחית. במקום שבו הגיעה המדינה הפוליטית לכלל השתכללותה, שם חי האדם חיים כפולים – חיים שמימיים וחיים ארציים – לא רק במחשבה, בתודעה, אלא** במציאות, בחיים ממש. **הוא מצוי, בעת ובעונה אחת** בקהילייה **הפוליטית, שבה יש לו מעמד של** יצור חברתי, ובחברה האזרחית, **שבה הוא פעיל** כאדם פרטי, **מתייחס אל בני-האדם האחרים כאל אמצעים, מוריד את עצמו לדרגת אמצעי והופך לכדור-משחק בידי כוחות זרים.** [...] **המדינה הפוליטית** [...] **מתגברת** [... על הניגוד שבינה לבין החברה האזרחית] **באותו אופן שבו מתגברת הדת על מגבלותיו של עולם החולין: על דרך ההכרח להכיר בו, להקימו מחדש, ולהישלט על-ידיו.**"[53]

פתרונו האמיתי של ניגוד שבין המדינה והחברה, הוא, על-פי מארקס, האמנסיפציה האנושית המלאה, להבדיל מאמנסיפציה פוליטית-גרידא:

> "**רק משעה שיקלוט האדם האינדיבידואלי המציאותי לתוך עצמו את אזרח-המדינה המופשט וייעשה על-ידי כך** ליצור בן-מינו **בחייו האמפירידיים, בעבודתו האינדיבידואלית ובתנאי-החיים האינדיבידואליים, רק משעה שיכיר האדם ב'כוחותיו הסגוליים' כבכוחות**

---

[50] **ibid**, p. 31.

[51] **ibid**, p. 30.

[52] טענות אלה של מארקס מוצגות כחיוב הדמוקרטיה ושלילת המונארכיה הקונסטיטוציונית והביורוקרטיה. דווקא משום כך חשוב לציין כי מרבית הטענות הללו עומדות בתוקפן גם ביחס לדמוקרטיה המודרנית הפורמאלית. הטענה הביקורתית של מארקס, שהוצגה קודם לכן, ביחס ל"זכות של כל אזרח להצטרף אל שורות הביורוקרטיה", נשארת בתוקפה גם אם מפנים אותה אל "הזכות של כל אזרח לבחור ולהיבחר לפרלמנט". כלומר, על-פי אמות המידה של מארקס, הדמוקרטיה המודרנית, כפי שהיא מוכרת לנו, אינה דמוקרטיה אמיתית: היא דמוקרטיה מופשטת-גרידא.

[53] **מארקס, "*לשאלת היהודים*"**, עמ' 41-42 (ההדגשות במקור).

חברתיים **ויארגנם בהתאם לכך ולא יראה עוד את הכוח החברתי מנותק ממנו בדמותו של כוח** פוליטי **– אז, רק אז, תתגשם האמנסיפציה האנושית במלואה.**"[54]

האמנסיפציה הפוליטית מעניקה לכל האזרחים שוויון פורמאלי וחירות פורמאלית, אך אין היא משנה את היחסים החברתיים הקונקרטיים, את המציאות החברתית הממשית. כל עוד עומדים היחסים הקונקרטיים בסימנו של האנטגוניזם, כל עוד החברה היא זירה של מלחמת-קיום גלויה או חשאית בין פרטים אגואיסטיים, "מרחפת" מעל זירה זו האידיאה של המדינה: כלליות, סולידאריות אזרחית, שוויון, חירות ואחווה. רק משיבוטל האנטגוניזם החברתי יתגשמו האידאות הללו במציאות החיים הקונקרטית של הבריות. המדינה האידאית-מופשטת תבוטל באופן דיאלקטי על-ידי כך שתוגשם בפועל ממש, בתוך הספירה של החיים החברתיים. זה הדבר שלו קרא מארקס "אמנסיפציה אנושית".

ממכלול ביקורת המדינה של מארקס, בהתפלמסות שלו עם היגל ובחיבורו "לשאלת היהודים", עולה בבירור הטענה הבאה: **המדינה היא ישות אידאולוגית**. מארקס עצמו אמנם לא השתמש במושג "אידאולוגיה" בחיבורים הללו. מושג זה הופיע בהגותו כשנתיים מאוחר יותר (בצורה מפורשת, בחיבורו "האידאולוגיה הגרמנית"). אולם, יכולים אנו לזהות בכתביו הפוליטולוגיים של מארקס מ 1843 את מרבית המאפיינים החשובים של מושג ה"אידאולוגיה" המארקסי. הטענה, כי המדינה והפוליטיקה הן יישויות אידאולוגיות, מוצאת לה תימוכין גם בכתביו המאוחרים של מארקס, למשל ב"הקדמה ל'לביקורת הכלכלה המדינית'", מ 1859. שם מוצג המודל של "**בניין-על משפטי ומדיני**"[55], המתנשא כביכול מעל הבסיס הכלכלי ומותנה על-ידו. "**הצורות המשפטיות**, המדיניות, **הדתיות, האמנותיות או הפילוסופיות**" מכונות בשם הכולל "**צורות אידיאולוגיות**"[56].

מושג האידאולוגיה אצל מארקס הוא מושג סבוך, מורכב ורב-פנים. אולם, למרות-זאת, יכולים אנו לתת בו כמה סימנים מובהקים. ראשית, האידאולוגיה שייכת, מעצם טיבה, לתחומן של האידאות, כלומר: לרוח. שנית, אפשר לומר, שהדימוי החולש על הדיון של מארקס באידאולוגיה הוא דימוי **ההשתקפות**: בני האדם מתקיימים, באופן קונקרטי, מתוך אינטראקציה מתמדת בינם לבין עצמם ובינם לבין הטבע. מכלול היחסים המהווים אינטראקציה זו הוא המציאות הממשית של הקיום האנושי. האידאולוגיה היא **השתקפותה** של מציאות זו ברוחם של בני-האדם – ברעיונותיהם, בהגותם, באמונותיהם וביצירותיהם. דימוי ההשתקפות לא בא לרמז על חיקוי או העתקה ישירה – האידאולוגיה אינה העתקה זהה למקור של המציאות החברתית! אך תיאורה כהשתקפות מלמד על היותה של האידאולוגיה "תגובתית" במהותה – היא תוצר של המציאות החברתית, תלויה בה ונקבעת על-ידה. לכן, את העיוותים של האידאולוגיה אין להסביר מתוך עצמם, אלא מתוך עיוותיה של המציאות. ודאי שאין די בתיקון האידאולוגיה, מבלי שתוקנה המציאות החברתית היוצרת אותה.

---

[54] **שם,** עמ' 57 (ההדגשות במקור).
[55] **מארקס, *"לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה"*,** עמ' 253.
[56] **שם,** שם (ההדגשה שלי – י.ג.).

כאן מסתמן, לכאורה, כשל חמור בתורתו של מארקס: אם הפוליטיקה והמדינה (או "צורת המדינה") הן בחזקת אידאולוגיה, ואם מלחמת המעמדות היא מלחמה **פוליטית** (כפי שהוסבר בראשית פרק זה), הרי שמלחמת המעמדות היא מלחמה אידאולוגית, מלחמה נגד **"צלליה של המציאות"**[57] במקום מלחמה בתנאים המציאותיים. בהנתן פרשנות זו נמצא מארקס עצמו דומה ל"הגליאנים הצעירים", שאותם ביקר בחריפות גדולה כל-כך: גם הוא, כמוהם, עוסק, לכאורה ב"ביקורת האידאולוגיה". בעוד ההגליאנים הצעירים מנהלים מלחמה נגד האידאולוגיה הדתית, קורא מארקס לאסור מלחמה על האידאולוגיה הפוליטית. נראה שפתרון הסתירה מחייב נטישה – או לפחות נטישה חלקית – של זיהוי המדינה כאידאולוגיה בתורתו של מארקס. ואכן, בצד ביקורת המדינה כאידאולוגיה אנו מוצאים אצל מארקס דין וחשבון אחר אודות המדינה, המייחס לה תפקיד אקטיבי, שאינו אידאולוגי-גרידא בעיצוב היחסים הכלכליים והחברתיים. מארקס פיתח גישה זו למן אמצע שנות הארבעים, ואף כי לא התנער במפורש ובאופן מלא מתפיסת המדינה כאידאולוגיה, דווקא הגישה השניה היא שתפסה מקום מרכזי בהגותו ככל שזו התפתחה. הגישה המארקסית השניה, שתוצג להלן, מאפשרת לנו להבין מדוע חייבת מלחמת-המעמדות להתנהל כמלחמה פוליטית[58].

כבר בחיבור "האידאולוגיה הגרמנית", בפרק שכותרתו "היחס שבין המדינה והמשפט לבין הקניין", מופיע דיון אשר ממנו עולה במפורש כי המדינה **אינה** אידאולוגיה-גרידא. מארקס כותב: **"הבורגנות** [נאלצת] **להתארגן בצורה כלל-לאומית ולא מקומית ולשוות לאינטרס הממוצע שלה צורה כללית. עם שיחרורו של הקניין הפרטי מן הקהילייה נהפכת המדינה להוויה נפרדת בצדה של החברה האזרחית ומחוצה לה"**[59]. שיווי צורה כללית לאינטרס מעמדי-פרטיקולארי, והצבתה של המדינה "בצדה של החברה האזרחית ומחוצה לה" הם מאפיינים אידאולגיים במובהק. על-פי פסוק זה, המדינה היא אכן אידאולוגיה. ברם, מייד בהמשך הדברים מוסיף מארקס: **"אולם אין המדינה יותר מאשר צורת האירגון שהבורגנים מעניקים לעצמם כלפי פנים וכלפי חוץ כאחת, צורה שהיא הכרחית לשם ערבות הדדית של קניינם והאינטרסים שלהם"**[60]. דברים אלה מלמדים כי למדינה תפקיד אקטיבי – יתרה מזאת: תפקיד חיוני – בהבטחת האינטרסים של הבורגנות, כלומר: בעיצובו וניהולו של אופן הייצור הקפיטאליסטי (במקומות אחרים מראה מארקס, כי גם בשלבים היסטוריים קודמים היה למדינה – בהופעותיה ההיסטוריות הקונקרטיות – תפקיד חיוני בהסדרתם של יחסי הייצור).

האידאולוגיה, כאמור, שייכת לתחומן של האידאות, אולם הפוליטיקה היא בעיקרה פראקסיס. היא פעילות מודעת, תכליתית, של בני האדם אלה על אלה. יותר משהיא השתקפות של היחסים האנושיים ברות, היא, איפוא, **חלק** מן היחסים הללו. אכן, הפוליטיקה תלויה בכלכלה, בכוחות הייצור וביחסי הייצור. אולם אין זו תלות של השתקפות-גרידא. **הפוליטיקה תלויה באופן הייצור כשם שתלוי האמצעי בתכליתו.** בני האדם "עושים פוליטיקה". הם פועלים זה על זה באורח

[57] כפראפרזה על דבריו של מארקס עצמו ב"פתח דבר" לחיבורו "האידאולוגיה הגרמנית": **מארקס, *"האידיאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 223.

[58] בדיון שיוצג להלן אני הולך, במידה רבה, בעקבות פרשנותו של יגאל וגנר למארקס, ובפרט למקומה של הפוליטיקה בתורתו. ראה: **וגנר יגאל, <u>גבולות הפוליטיקה</u>**, הוצאת מסדה (רמת-גן, 1978), בעיקר פרקים ד', ה' ו-ו', עמ' 78-148.

[59] **מארקס, *"האידיאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 266.

[60] **שם**, שם.

פוליטי. באמצעות הפעילות הזאת מנסים הפרטים בחברה לקדם את האינטרסים הכלכליים שלהם, להגן על מקומם במערך הייצור או לשפר אותו. אופן הייצור הקפיטאליסטי (כאופני הייצור ששררו לפניו) מושתת על גריפת הערך העודף. זהו אופן ייצור אנטגוניסטי, שבו לפרטים מסויימים עמדה מועדפת במערך הייצור. פרטים אלה משחררים עצמם מן הצורך לעבוד עבודה גופנית, ושומרים לעצמם תפקידים "פריבילגיים" – תפקידי ניהול ופיקוד (מה שמארקס כינה בהקשר מסויים "עבודה רוחנית"). בקפיטאליזם שמור התפקיד הפריבילגי לבעל ההון. בתקופות קודמות, ובאופני ייצור קודמים נהנו מעמדה פריבילגית אנשי האצולה וכהונה. על-מנת שיוכל להמשך הניצול (גריפת הערך העודף), חייבים בעלי העמדות הפריבילגיות הללו לשמר את השליטה האדנותית שלהם על יתר בני החברה. השלטון הפוליטי הוא **אחד** האמצעים למטרה זו. אמצעי אחר הוא האלימות הישירה. ככל שמתפתחת החברה בהיסטוריה, גדל חלקו של האמצעי הפוליטי, אם כי, כמובן, האלימות לעולם אינה נעלמת מן התמונה – היא מתווכת על-ידי הפוליטיקה ומגבה אותה. הפראקסיס הפוליטי תלוי, איפוא, בכלכלה, כמשרתם של אינטרסים פרטיקולאריים. משימתו היא לאפשר, מצד אחד, את הניצול ואת השליטה האדנותית (כלומר: את האנטגוניזם החברתי), ומצד שני לארגן את שיתוף-הפעולה החברתי בתוך האנטגוניזם הזה ולמרות קיומו (שיתוף פעולה שבלעדיו אין זה אפשרי כלל לנצל את עבודת הזולת). אין הפוליטיקה, איפוא, בחזקת השתקפות אינרטית של היחסים החברתיים – היא פועלת על היחסים הללו ובתוכם, בשירותם של האינטרסים השליטים בחברה.

תפקיד זה של השלטון הפוליטי (היינו: של המדינה), לערוב לאינטרסים של המעמד השליט, מוצג כבר, כפי שראינו, ב"אידאולוגיה הגרמנית". ב"מאניפסט הקומוניסטי" הוא מסוכם במשפט אחד, שכבר צוטט לעיל: **"השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר"**[61]. אגב, מתוך תפיסה זו של השלטון הפוליטי, ברור מדוע, לדעתם של מארקס ואנגלס, אין הדמוקרטיה הפורמאלית בגדר ביטולו של הדיכוי החברתי. הדיכוי מתקיים כל עוד מתקיים הניצול, והשלטון הוא מכשירו של הניצול בכל צורה פוליטית. דמוקרטיה אמיתית – במובנה כחירות – תיכון רק משיעלמו הניצול והניכור ביחסים האנושיים, ואז ייעלם גם השלטון הפוליטי. בניגוד להשקפה הליבראלית הרווחת, הרואה בדמוקרטיה את צורת השלטון המבטאת חירות, גורסים מארקס ואנגלס כי הדמוקרטיה יכולה להגשים את מהותה כחירות רק כשהיא חדלה להיות צורת שלטון[62].

לכאורה יש איפוא ניגוד בין שתי עמדות שונות שמציג מארקס ביחס למדינה (או השלטון הפוליטי). כיצד אפשר לומר על המדינה שהיא אידאולוגיה מחד, ומאידך – שהיא מכשיר לדיכוי בין-מעמדי? ניגוד זה ייפתר, לדעתי, אם נוותר על תפיסת ה"מדינה" (או ה"פוליטיקה") כמושג

---

[61] **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

[62] ב"ביקורת תוכנית גותהא" כותב מארקס באירוניה על **"הדמוקראטיה הוולגארית, הרואה ברפובליקה הדמוקרטית את מלכות-אלף-השנים, ושאינה מעלה על דעתה, כי דוקא בתחומי** צורת-מדינה אחרונה זו של החברה הבורגנית **ניתן וצריך ללחום את מלחמת-המעמדות עד ההכרעה הסופית** [...]" [**מארקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 50 (ההגדשות שלי – י.ג.)].
בהקדמה משנת 1891 לחיבורו של מארקס "מלחמת האזרחים בצרפת", חוזר אנגלס בפראפרזה על נוסח ה"מאניפסט הקומוניסטי": **"לאמיתו של דבר אין המדינה אלא מכונה לדיכוי מעמד אחד בידי מעמד אחד."** ואנגלס מוסיף: **"וברפובליקה הדמוקראטית לא פחות מאשר במלוכה."** [**מארקס, *"מלחמת האזרחים בצרפת" (מבוא מאת פרידריך אנגלס)***, עמ' 347].

פשוט, ועל הנסיון להגדיר באמצעות סיבתיות כמו-מכאניסטית את הקשרים שבין הבסיס ובניין-העל. התפיסה הרואה ביחסים הפוליטיים השתקפות אידאולוגית גרידא היא תפיסה חד-צדדית מדי (בפרק הקודם הצבעתי על הסכנה שבדבקות דוגמאטית מדי בסכמות מארקסיות כגון זו המוצגת ב"הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית"). מארקס עצמו מציג בפנינו לא פעם דין וחשבון מורכב יותר, המכיר ביחסי השפעה **דיאלקטיים** בין הכלכלה והפוליטיקה. כך, למשל, בפיסקה מתוך הכרך השלישי של "הקאפיטאל":

> "**הצורה הכלכלית הספציפית, שבה נשאבת עבודה-עודפת בלתי-משולמת מן היצרן הבלתי-אמצעי**, קובעת את יחס השליטה והשיעבוד, כפי שהוא צומח ועולה מתוך הייצור עצמו, באורח בלתי אמצעי, וחוזר ופועל עליו באורח קובע. **על יסוד זה מבוססת כל התצורה של הקהילייה הכלכלית, הצומחת-ועולה מתוך יחסי הייצור האקטואליים, ובכך גם הדמות הפוליטית הספציפית שלה. היחס הבלתי-אמצעי, השורר בכל פעם בין הבעלים של תנאי הייצור לבין היצרנים הבלתי-אמצעיים – יחס שצורתו תואמת בכל פעם באופן טבעי את דרגת-ההתפתחות המסויימת של אופן העבודה, ולפיכך את כוח-הייצור החברתי שלה –** [ביחס זה] **אנו מוצאים את סודו הפנימי, את הבסיס החבוי מן העין של כל המבנה החברתי, ולפיכך גם של הצורה הפוליטית של יחס הריבונות והתלות, בקיצור – של צורת המדינה הספציפית** [השוררת] **בכל פעם**".[63]

היחסים הדיאלקטיים שבין הפוליטיקה והכלכלה נגזרים מן הדיאלקטיקה שבתוך הבסיס הכלכלי עצמו. יחסי הייצור, או "**הצורה הכלכלית הספציפית שבה נשאבת עבודה-עודפת בלתי משולמת מן היצרן הבלתי-אמצעי**"[64], נובעים מתוך הייצור. הם תואמים את דרגת ההתפתחות של כוח-הייצור החברתי. ואולם, היחסים הללו גם שבים ופועלים על הייצור באורח קובע, מפעילים ומעצבים אותו. יחסי הייצור אינם גורם כלכלי-גרידא: אלו הם יחסים של שליטה ושיעבוד, היינו: יחסים חברתיים. ברור, שדפוס מסויים של שליטה ושיעבוד מתנה דפוסים מסויימים של משפט, חוק ושלטון, כלומר: צורה מסויימת של מדינה, צורה מסויימת של יחסים פוליטיים. ברם, היחסים הללו, כשלעצמם, מתקפים את דפוס השליטה והשיעבוד ומאפשרים אותו, ומכאן שיש להם השפעה חוזרת על הייצור עצמו. דבר הלמד מעניינו הוא, שנחוצים חוקים, מוסדות ומנגנוני סמכות וכפייה על-מנת "להפעיל" אופן ייצור כלשהו (ויהא אופן ייצור זה עבודתי, צמיתני או קפיטאליסטי), ושלאופן ייצור אחר נחוצים חוקים, מוסדות ומנגנונים אחרים. אם נחוצה המדינה (על מוסדותיה הפוליטיים) על-מנת לארגן את שיתוף-הפעולה החברתי בתהליך הייצור, ועל-מנת לשמר, במסגרת תהליך זה, את השליטה האדנותית ואת הניצול, הרי שיש לה למדינה תפקיד אקטיבי בתהליך הייצור ואין לתפוס אותה כהשתקפות פאסיבית שלו.

הקשר שבין הכלכלה והפוליטיקה, וביתר דיוק: הקשר שבין הניצול ובין השלטון, הוא מן הסתם ברור יותר לעין בתקופות הטרום-מודרניות. בעת העתיקה ובימי הביניים התלכדו הפונקציות של השליט (היינו: בעל הסמכות הפוליטית) והמנצל (היינו: זה הגורף את עודף התוצר מעבודתם של אחרים) באותו אדם עצמו: המלך, האציל או בעל האחוזה. אחדות פשוטה זו נבעה, בעצם, מאופיו

[63] **Marx, Capital, volume 3**, p. 927 (ההדגשות שלי – י.ג.).
[64] **ibid**.

הבלתי-מפותח של תהליך הייצור בתקופות אלה, ומאופיו הבלתי-משוכלל של הניצול[65]. בכלכלה הטרום-קפיטאליסטית, אין המנצל מהווה פונקציה מהותית בתהליך העבודה: אין הוא "נדחק" בין העובד ובין תנאי-עבודתו (כפי שהדבר בקפיטאליזם) אלא להיפך: הוא שומר על אחדותם הבלתי-אמצעית של העובדים ותנאי-עבודתם. העובדים "מוצמתים" אל האדמה ואל תנאי-העבודה בכללותם. פיאודל המגרש את הצמיתים מאדמותיו הוא פיאודל הנמצא כבר בתהליך לידתו המחודשת כקפיטאליסט[66]. עבור הפיאודל הטיפוסי, מן השלב המובהק של ימי הביניים, אין ערך לאדמה בלי מעבדיה הצמיתים, ואין ערך לצמיתים בלי האדמה אותה הם מעבדים. האינטרס של האציל הפיאודלי הוא לשמור על שני אלה – האדמה ומעבדיה, ולשמור אותם **באחדותם.** מכאן, שהניצול, בתקופות הללו, הוא במובן מסויים חיצוני לעבודה. אין לו תפקיד (ומכל מקום לא תפקיד מכריע) בתוך אופן הייצור, אלא הוא נספח אליו מבחוץ, כגריפת העבודה העודפת בצורתה כמוצרי צריכה, לאחר שהושלם תהליך הייצור. זהו ניצול **שהצריכה** היא המומנט הדומיננטי בו. לכך מתאימה גם תצורה פוליטית, שבה השלטון מושתת על אלימות-ישירה, על הפעלה בלתי-אמצעית של אלימות כלפי היצרנים מצידו של המנצל, אדונם. הוא נוטל לעצמו בכוח (כמובן, בתוקף החוק והדת השוררים) חלק מפרי עבודתם. מנקודת ראותו של האיכר הימי-ביניימי, אפשר שאין הבדל מהותי (ומכל מקום, אין הבדל **כלכלי**) בין השודד הגוזל ממנו והאציל השומר עליו: שניהם ממלאים פונקציה כלכלית דומה ביחס לתוצרי עבודתו.

אופיו של הניצול שונה שינוי מהותי בקפיטאליזם: כאן אין הניצול עומד בעיקרו על הצריכה (אם כי, כמובן, המנצל ממשיך לצרוך למחיתו את פרי עבודתם של המנוצלים). הניצול הקפיטאליסטי הוא פונקציה בתוך אופן הייצור. המנצל, החולש על אמצעי הייצור, מפריד בין היצרנים הישירים ותנאי-עבודתם, על-מנת לשוב ולחבר ביניהם בתיווכו של ההון, שאינו אלא עודף-הערך שנגרף מעבודתם. וכן, אם הניצול הפיאודלי שימש בעיקר לצריכה פיאודלית (כלומר: לסיפוק צרכי החיים של אלא שאינם עובדים למחייתם), הרי שהערך העודף הנגרף בצורת הון (בעידן הקפיטאליסטי) מופנה מחדש אל תוך תהליך הייצור, כבעלות פרטית על אמצעי-ייצור נוספים, ועל-כן כניצול נוסף[67].

בהכניסו את הניצול אל תוך תהליך העבודה עצמו, עושה הקפיטאליזם את כלכלת-הניצול לטוטאלית. היא מתפשטת על כל תהליך החיים של בני-האדם. אם האיכר, איש ימי הביניים, "פגש" את הניצול רק לעת הבשלת היבולים, הרי השכיר המודרני פוגש אותו יום-יום ושעה שעה משעות עבודתו: עבור כל שעת עבודה משלמים לו פחות מכפי הערך שעבודה זו מייצרת. (על כך

---

[65] **"דק** הצורה, **כיצד נסחט אותו עודף-עבודה ממייצרו הישיר, מן הפועל, היא שמבדילה בין תצורותיה הכלכליות של החברה, למשל בין החברה של עבודות לבין זו של עבודה-שכירה."** [**מארקס, __הקאפיטאל, ספר ראשון__**, עמ' 173].

[66] ראה: **שם**, עמ' 592 ואילך.

[67] **"בעל הממון** [...] **נעשה בעל-הון. אישיותו – או מוטב שנאמר: כיסו – משמשת אכסניה, שממנה יוצא הממון ואליה הוא חוזר.** התוכן האובייקטיבי **של אותו מחזור – שיערוך הערך – הוא** תכליתו הסובייקטיבית; **ורק במידה שניכוס גדל-והולך של העושר המופשט הוא הכוח-הדוחף היחידי לפעולותיו, משמש הוא בתיפקודו כבעל-הון, או כהון-בצורת-אדם מחונן רצון והכרה. מכאן, שאין לראות לעולם** בערך-השימוש **את מטרתו הבלתי-אמצעית של בעל-ההון. ואף לא בריוח יחיד פלוני, אלא בתנועה בלתי-פוסקת להרוויח-ולהרוויח."** [**מארקס, __הקאפיטאל, ספר ראשון__**, עמ' 124 (ההדגשות במקור)].

"נמצאנו למדים: תהליך-הייצור הקאפיטאליסטי חוזר-ומייצר, בעצם מהלכו, את הפרדתו **של כוח-העבודה מתנאי-העבודה. ובכך הוא חוזר-ומייצר וגם מנציח את תנאי-הניצול של הפועל."** [**שם**, עמ' 475 (ההדגשה במקור)].

יש להוסיף, כמובן, יסוד שלא פותח דיו אצל מארקס – את ניצולו של האדם בחזקת **צרכן**[68]). דווקא משום שהניצול הקפיטאליסטי הוא טוטאלי, ודווקא משום שהוא מושתת, בניגוד לתקופות הקודמות, על הפרדתם של היצרנים הישירים מאמצעי עבודתם, דרושה לו תצורה פוליטית-משפטית שונה. שוב אין די באלימות ישירה על-מנת לכבול את העבד אל אמצעי עבודתו, או ליטול חלק מן התוצרת של הצמית בעת הקציר. השלטון בחברה הקפיטאליסטית הוא שלטון על בני אדם "חופשיים", כלומר: בני אדם ששוחררו מאמצעי עבודתם[69]; עליו להבטיח כי לא יוכלו לחזור ולאחוז באמצעים הללו אלא בתיווכו של ההון, כעובדים שכירים, כמנוצלים. את מקומה של האדנות המושתתת על אלימות ישירה תופסת, בתנאים אלה, אדנות מתווכת ומעודנת (סובלימטיבית), בדמותה של הפוליטיקה המודרנית. השליט והמנצל מופיעים כשני אנשים שונים: זה שואב את סמכותו מהסכמתם של הנשלטים, כאזרחים חופשיים במדינה דמוקרטית, וזה מסתמך על אופן הייצור, ועל התפקיד המוקצה לו בחלוקת העבודה. הפוליטיקה נתפסת כשדה הפעולה החופשית של הרצון האנושי, בעוד הכלכלה מוצגת כממלכת הכורח, כמאורגנת על-ידי חוקים אובייקטיביים לכאורה. לאמיתו של דבר, אין הפוליטיקה משוחררת מאינטרסים כלכליים, ואין הכלכלה נקבעת על-פי הכרח-טבע אובייקטיבי. עצם הפרדה בין הכלכלה והפוליטיקה היא, במידה רבה, אשליה. משום היותה טוטאלית, משום העובדה שהיא מקיפה את כל תחומי החיים, ומשום **שאין** לה תוקף של הכרח-טבע[70], חייבת הכלכלה הקפיטאליסטית להיות פוליטית: היא מושתתת על דפוס מסויים של סדר-חברתי טוטאלי: ייצור-הסחורות, מכירתן וקנייתן מקיפים (כמעט) את כל תחומי החיים. הקפיטאליזם זקוק, איפוא, **לערובה מתמדת** לסדר החברתי המאפשר אותו: ערובה פוליטית, חוקית ומשפטית (וגם, באופן שונה במקצת: ערובה "אידאולוגית" בצורת נורמות, ערכים, אמונות ודעות). ומשום שהכלכלה הקפיטאליסטית חייבת להיות פוליטית, חייבת הפוליטיקה להיות כלכלית. הפוליטיקה אינה רק עיסוק באידאולוגיות, אולם הפרדתה של הפוליטיקה מן הכלכלה היא, אכן, אידאולוגיה.

שכן, מכל האמור לעיל לא נובע, שאין לה למדינה מרכיבים אידאולוגיים. את האידאולוגיה של המדינה עלינו לחפש במקום שבו נמצאת כל אידאולוגיה, כלומר: בתחום האידאות. הטענה כי "ממשלות מוקמות על-מנת להגן על זכויותיהם הבלתי-ניתנות להפקעה של בני האדם"[71] היא ללא ספק בחזקת אידאולוגיה. אבל "חוק עשר השעות", למשל (אם לאחוז בדוגמא שהיתה חביבה על מארקס) אינו אידאולוגיה. הוא תוצאה של פראקסיס פוליטי, העומד בקשר דיאלקטי עם המציאות הכלכלית. וכן, כאמור, שלילת ההשקפה הרואה בפוליטיקה אידאולוגיה, אין פירושה שהפוליטיקה אינה תלויה בכלכלה, שהיא גורם עצמאי – קובע ואינו נקבע – ביחס לאופן הייצור. מה שנשלל כאן הוא רק המטריאליזם ה"וולגארי", הגורס שהפוליטיקה היא תוצר **גרידא** של היחסים הכלכליים, שהיא נקבעת-ואינה-קובעת. לפחות באותה עוצמה שבה מסתייג מארקס מן הזרמים הא-פוליטיים בסוציאליזם, כך הוא מבקר את ההשקפה הרואה בפוליטיקה את חזות הכל. **"עקרונה של הפוליטיקה הוא הרצון"**, אומר מארקס, **"ככל שהשכל הפוליטי חד צדדי יותר, הווה אומר, ככל שהוא מושלם יותר, כן גדלה אמונתו בכל-יכולתו של הרצון, כן יגדל עיוורונו כנגד המגבלות**

---

[68] ראה: **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 32.
[69] ראה: **מארקס, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>**, עמ' 590.
[70] נהפוך הוא: האפשרויות לביטולה של הכלכלה הקפיטאליסטית, והחלפתה בסדר כלכלי אחר – אפשרויות אלה קיימות בעין.
[71] כפראפרזה על הנאמר במגילת העצמאות של ארצות-הברית של אמריקה.

הטבעיות והרוחניות של הרצון, כן יקטן כושרו לגלות את שורש העיוותים הסוציאליים"[72]. שורש העיוותים אינו בפוליטיקה (ומכל מקום: אינו בפוליטיקה בלבד); אבל תיקון העיוותים לא יבוא מתוך ויתור על הפוליטיקה, או על הרצון בשינוי, אלא מתוך הפעלתו של רצון זה **כרצון פוליטי מלומד**, המודע למגבלותיו ולאפשרויותיו[73]. דווקא משום שהפוליטיקה עומדת בקשרים דיאלקטיים עם הבסיס הכלכלי, דווקא משום כך מוגבלות האפשרוית הפוליטיות על-ידי אופן הייצור השורר. ואולם, מאותה סיבה עצמה יכולה הפוליטיקה, בהנתן תנאים אובייקטיביים מסויימים, לשנות את אופן הייצור. בני-האדם יוצרים את יחסי הייצור, משמרים אותם או משנים אותם באמצעות פראקסיס פוליטי, וגבולותיו של הפראקסיס הזה (כלומר: גבולות האפשרויות הריאליות שלו) נקבעים על-ידי דרגת ההתפתחות החברתית של כוחות הייצור.

לאור הדברים הללו, יכולים אנו להשיב על השאלה, מדוע, לדעת מארקס, המאבק הפוליטי הוא אמצעי הכרחי לכינון הסוציאליזם. בחברה המושתתת על אנטגוניזם כלכלי ועל ניצול, היחסים בין בני-האדם (ויחסי הייצור בפרט) מעוצבים באורח פוליטי. יחסים אחרים ואופן ייצור חדש אינם יכולים להופיע – ומכל מקום אינם יכולים להתגשם במלואם – בטרם בוטלו היחסים הישנים ואופן הייצור הישן. ביטול כזה מניח בבסיסו דרגת התפתחות מסויימת של כוחות הייצור – דרגה שבה הופכים יחסי הייצור הקפיטאליסטים מצורות-התפתחות לכבלים על הכוחות הללו[74]. מארקס גרס כי דרגה כזו כבר הושגה, לפחות במדינות המתקדמות ביותר באירופה. אולם, כפי שהוסבר קודם לכן, יחסי הייצור אינם רק השתקפות פאסיבית של כוחות הייצור (אילו היו כאלה, לא היו יכולים להוות "צורות התפתחות" או "כבלים"). יחסי הייצור **מארגנים ומפעילים** את הייצור. אלו הם יחסים חברתיים, המבטאים את האינטרס המעמדי של המעמד השולט; והמעמד השולט לא יוותר על עמדתו הפריבילגית במערך-הייצור רק משום שכוחות הייצור הגיעו כבר לדרגה שבה אין הם מתיישבים עם עמדה פריבילגית כזאת. לצפות לכך, פירושו לייחס למעמד השולט אלטרואיזם מופלג, או לייחס לכוחות הייצור יכולת מיסטית לעצב את החברה האנושית באופן ישיר (ולא מבעד לאינטרסים ולמעשים של בני-האדם). שתי העמדות הללו זרות, כמובן, למחשבתו של מארקס. התפתחות כוחות הייצור הופכת את ביטול יחסי הייצור השוררים לאפשרות ריאלית, אולם לא התפתחות זו כשלעצמה היא המבטלת אותם. יחסי הייצור השוררים מתוקפים באורח פוליטי. על-מנת לבטלם יש לנהל כנגדם מלחמה בשדה זה – בשדה הפוליטיקה.

כעת גם ברור מדוע התגשמותה המלאה של חברה קומוניסטית תהיה כרוכה, בין השאר, בביטול השלטון הפוליטי (או המדינה): מקורה של הפוליטיקה הוא האנטגוניזם ביחסי הייצור. בחברה המעמדית, נזקק המעמד השולט לפוליטיקה על-מנת לתקף ולשמר את אופן הייצור הקיים, ועל-מנת להבטיח את מקומו הפריבילגי בתוך אופן ייצור זה. אם מבטל הקומוניזם את הניצול, את

---

[72] Marx Karl, ***"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, <u>Collected Works, Vol. 3</u>**, Lawrence & Wishart (London, 1975), p. 199.

לנסיבות כתיבתו של חיבור זה, ראה להלן, עמ' 115.

[73] ועיין בהמשך פרק זה, עמ' 118 להלן.

[74] כפראפרזה על הכתוב בהקדמה ל"לביקורת הכלכלה המדינית" [**מארקס, *"לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה"***, עמ' 253].

האנטגוניזם הבין-מעמדי, את המעמדות עצמם, הרי הוא מבטל, מניה וביה, גם את השלטון הפוליטי[75]. הפוליטיקה שוררת כל עוד מתייחסים בני-אדם אל זולתם (ואל עצמם) כאל אמצעים. היא מאבדת את בסיס-קיומה במידה שבה בני-האדם תופסים את זולתם (ואת עצמם) כתכליות. הקומוניזם כתנועה פוליטית נמצא, איפוא, בתווך בין "שני העולמות": הוא מְכוון אל חברה משוחררת מן הפוליטיקה, אולם על-מנת ליסד חברה כזאת, עליו להאבק במסגרת תנאיה של חברת ההווה הדכאנית. עליו לאחוז, אם כן, בכליה שלה – בכלים פוליטיים. מכאן, שתפקידה של הפוליטיקה הקומוניסטית, על-פי מארקס, הוא תפקיד שוללני-בעיקרו. אין הקומוניזם מתגשם כישות פוליטית, כשלטון או כמדינה. אולם, על-מנת שיוכל להתגשם כחברה חופשית, נזקק הקומוניזם לפעולה פוליטית על-מנת להרוס את השלטון, את המדינה ואת הפוליטיקה: עליו לכבוש אותם על-מנת לבטלם[76]. מבחינה זו אפשר לומר שהקומוניזם הפוליטי הוא מעין "דור המִדבר" של המהפכה.

אחד הביטויים המובהקים ביותר ליחס מורכב זה של מארקס אל הפוליטיקה, מופיע במאמר פרי עטו שפורסם בעיתון "פורוורטס!" (Vorwärts!) בקיץ 1844. מארקס מתפלמס שם עם מאמר שפירסם בעיתון זה ארנולד רוגה, זמן קצר קודם לכן, תחת שם-העט "הפרוסי" (הארוע שהיווה מניע ישיר לכתיבת מאמרו של רוגה, ואף השפיע רבות על התפתחות הגותו של מארקס באותן שנים, היה שביתת האורגים בשלזיה). במאמרו טען רוגה, שמהפכה חברתית אינה אפשרית אם אין לה "נשמה פוליטית". תגובתו של מארקס חשובה, ראשית, משום שזה אחד המקומות הבודדים שבהם עסק מארקס, **כקומוניסט**, במהותה ובתפקידה של הפוליטיקה[77]. שנית, בחיבוריו המאוחרים התפלמס מארקס בעיקר עם סוציאליסטים שהיו, לדעתו, א-פוליטיים או אנטי-פוליטיים (כזו היא, כזכור, ביקורתו על האוטופיסטים ב"מניפסט הקומוניסטי"). דווקא הויכוח שלו עם רוגה (הרואה את תיקון החברה כמעשה פוליטי בלבד) מאפשר למארקס להציג באופן מדוייק את יחסו שלו אל הפוליטיקה, את ההכרח שבפעולה הפוליטית מחד, ובביטול הפוליטיקה מאידך, לשם התגשמות הסוציאליזם:

> **"הנשמה הפוליטית של המהפכה [...] מתמצה במגמתם של מעמדות חסרי השפעה פוליטית לבטל את בידודם מן המדיניות והשלטון. נקודת הראות שלה היא זו של המדינה, של כלליות מופשטת, הקיימת רק על דרך ההפרדה מן החיים הממשיים, ואשר אינה נתפסת כלל בלעדי הסתירה המאורגנת, בין האידאה האוניברסאלית של האדם והקיום האינדיבידואלי של האנשים. ולכן, מהפכה בעלת נשמה פוליטית, בהתאם**

---

[75] ראה: **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 46.

[76] יש לחזור ולהדגיש, שביטול המדינה, במובנו המארקסי, הוא ביטול **דיאלקטי**. ביטול זה אין פירושו סילוקם של האירגון החברתי, הסדר הציבורי, הדאגה לאינטרס הכללי וכדומה. נהפוך הוא: הקומוניזם אמור לשחרר את היסודות הללו מן האנטגוניזם הטבוע בהם בחברה המעמדית, ולכוננם מחדש בדרגת ביטוי שלמה יותר של מהותם. רק בקומוניזם תחדל המדינה (במובן של חברה מאורגנת) לשרת אינטרסים פרטיקולריים של קבוצות שליטות. כאן אמורה איפוא להתגשם לראשונה הרפובליקה, במובנה המהותי המצויין בשמה: חברה אנושית המאורגנת על-פי האינטרס הציבורי.

[77] כאמור, הביקורת על "פילוסופיית המשפט" של היגל נכתבה בשנת 1843, בטרם היות מארקס לקומוניסט. דבר זה נכון, במידה מסויימת, גם ביחס לחיבור "לשאלת היהודים", שנכתב באותה שנה. ב"לשאלת היהודים" מופיעים כבר יסודות חשובים של תפיסתו הקומוניסטית של מארקס (רעיון האמנסיפציה האנושית, ביטול המיסחור והשחרור מן הקניין הפרטי), אך עדיין לא מוצגת שם תורת-מהפכה שהפרולטאריון במרכזה.

לטבעה המוגבל והדיכוטומי של נשמה זו, יוצרת חוג שליט בתוך החברה, על חשבונה של החברה."[78]

"[...] אך בעוד שמהפכה חברתית בעלת נשמה פוליטית היא צורת דיבור גרידא או דיבור חסר שחר, הרי מהפכה פוליטית בעלת נשמה סוציאלית היא עניין הגיוני בהחלט. המהפכה בכלל – מיגור העצמה הקיימת ופירוק היחסים הישנים – היא אקט פוליטי. ובלי מהפכה אין הסוציאליזם יכול להתגשם. הוא זקוק לאקט פוליטי זה, ככל שהוא נזקק להרס ולפירוק. אך במקום שם מתחילה פעילותו המארגנת, במקום שבו מופיעים ועולים תכליתו העצמית, נשמתו, שם משיר ומשליך מעליו הסוציאליזם את הקליפה הפוליטית."[79]

קשה להעלות על הדעת ביטוי נחרץ יותר למוגבלותה של הפוליטיקה, לאי מספיקותה ולאי התאמתה עבור חברה סוציאליסטית. יחד עם זאת, מנוסחת כאן באופן נחרץ הטענה כי האקט הפוליטי הוא תנאי הכרחי להגשמתו של הסוציאליזם. הסוציאליזם כמטרה או כמהות הוא, איפוא, א-פוליטי. הסוציאליזם כדרך וכמאבק חייב להיות פוליטי.

תפיסה מורכבת, כפולת-פנים, זו של מארקס אודות הפוליטיקה והמאבק הפוליטי, עוברת כחוט השני מבעד למכלול הגותו. ב"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים", בפרק "קניין פרטי וקומוניזם" תאר מארקס שלוש "דמויות" של קומוניזם, שאפשר להבינם גם כשלושה שלבים היסטוריים עוקבים: 1) הקומוניזם הראשוני ה"גס"[80]; 2) הקומוניזם **"שהוא עדיין פוליטי בטבעו, בין אם דמוקראטי או דספוטי"**, וכן, מייד לאחר ביטולה הדיאלקטי של המדינה, כשהקומוניזם הוא עדיין **"בלתי מושלם ונגוע [...] בקניין פרטי, כלומר בניכורו של האדם"**[81]; ולבסוף: 3) "הקומוניזם **בתור ביטולו החיובי של** הקניין הפרטי [...] **שיבתו המלאה והמודעת של האדם אל עצמו כאל אדם** חברתי, **ר"ל אדם אנושי** [...] **שיבתו של האדם מן הדת, מן המשפחה, מן המדינה וכיו"ב אל הוויתו** האנושית, **קרי:** החברתית"[82]. את ה"שיבה מן המדינה" (בשלב השלישי) אני מציע להבין כביטול הפוליטיקה, ובכלל זה הפוליטיקה הקומוניסטית של השלב השני[83]. בחיבור "האידאולוגיה הגרמנית" הדברים ברורים עוד יותר: **"כל מעמד השואף לשלטון"**, כותב מארקס, **"ואפילו אם שלטונו מחייב (כמו אצל הפרולטאריון) את ביטולה של צורת החברה הישנה ואת ביטולו של השלטון בכלל, חייב תחילה לכבוש**

[78] **Marx, *"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"***, p. 205.
[79] **ibid,** p. 206.

[80] **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 142-143.
[81] **שם**, עמ' 144.
[82] **שם**, עמ' 144-145.
[83] בשורות הסיום של הפרק "קניין פרטי וקומוניזם" מבחין מארקס מפורשות בין ה"קומוניזם" שהוא התהליך המהפכני, לבין מטרת השחרור הנמצאת, במובן מסויים, מעבר לקומוניזם:
"הקומוניזם הוא ההנחה בתור שלילת השלילה, ולכן הוא הגורם הממשי ההכרחי להתפתחות ההיסטורית הבאה של האמנציפציה והתחייה האנושיות. הקומוניזם היא הדמות ההכרחית והעקרון הדינאמי של העתיד המִיָּדִי, אולם הקומוניזם אינו עצמו מטרתה של ההתפתחות האנושית – דמותה של החברה האנושית." [**שם**, עמ' 154].
מניסותיו אלה של מארקס עולה במפורש כי מאבק השחרור הוא שלילת-השלילה של ההוויה הדכאנית. הוא משנה הוויה זו מבפנים, ועל-כן עושה זאת לפי דרכה ובהתאם לחוקיה. מטרת השחרור, לעומת זאת, היא הוויה חדשה, פוזיטיבית, שכבר אינה רק בבחינת שלילת-השלילה של ההוויה המנוכרת.

את השלטון הפוליטי לשם ביסוס האינטרס שלו בתור אינטרס כללי [...]"[84]. בחיבור "דלות הפילוסופיה", כתב הפולמוס שלו כנגד פרודון מ 1847, כבר התרחק מארקס למדי מן הסגנון הפילוסופי מופשט של "כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים". בפרק האחרון, העוסק בהתאגדויות הפועלים, ביקר מארקס הן את ה"כלכלנים" (דובריה של הכלכלה הבורגנית) והן את ה"סוציאליסטים" (שכעבור כשנה יכנה אותם ב"מאניפסט הקומוניסטי" בתואר "אוטופיסטים") על שהם מטיפים לפועלים – כל אסכולה לשיטתה – להמנע מהתאגדויות וממאבק פוליטי[85]:

> **"הכלכלנים רוצים שהפועלים יישארו בחברה כפי שהנה מעוצבת וכפי היא כתובה וחתומה מידם בספרי-תלמודם.**
>
> **הסוציאליסטים רוצים כי הפועלים יניחו את החברה הישנה באשר היא, למען יטיבו להיכנס את החברה שהללו הכינו למענם, בראייתם את הנולד כי רבה.**
>
> **חרף אלה גם אלה, חרף ספרי-הלימוד והאוטופיות, גדלו ההתאגדויות ללא הרף, הלוך וגדול, עם התפתחותה וגידולה של התעשיה החדישה."**[86]

כנגד "המלצות" אלו לאַ-פוליטיות של הפרולטאריון, שמקורן בורגני-שמרני או סוציאליסטי-אידאליסטי, הציג מארקס בפיסקאות הסיום של החיבור את תפיסתו שלו, אודות ביטול הפוליטיקה על-דרך המאבק הפוליטי:

> **"המעמד העובד העמיד במהלך ההתפתחות, תחת החברה הבורגנית הישנה, התאחדות, העתידה לגזור על המעמדות ועל ניגודיהם, ושוב לא יהיה שלטון פוליטי, במשמעות המפורשת של המלה, כיון שהשלטון הפוליטי הוא הוא הביטוי הרשמי של הניגודים בחברה הבורגנית.**
>
> **בינתיים, הניגודים בין הפרוליטאריון והבורגנות הם מאבק בין מעמד למעמד – מאבק אשר ביטויו הנעלה ביותר הנו מהפכה טוטאלית.** [...]
>
> **אל תגידו כי התנועה החברתית גוזרת** [כלומר: אוסרת, מבטלת – י.ג.] **על התנועה הפוליטית. לעולם אין תנועה פוליטית שאינה גם תנועה חברתית.**
>
> **רק בהווית-דברים אשר בה לא יהיו עוד מעמדות וניגודי-מעמדות, תחדלנה ההשתלשלויות החברתיות להיות מהפיכות פוליטיות."**[87]

כשנה מאוחר יותר פיתחו מארקס ואנגלס את הטענות התמציתיות הללו לכלל מסכת נרחבת ב"מאניפסט הקומוניסטי" (אשר בו פתחתי את הדיון בפרק זה). עמדה זו של מארקס חוזרת ומופיעה גם בכתביו המאוחרים: ב"מלחמת האזרחים בצרפת"[88], ב"ביקורת תכנית גותהא"[89] ובכתבי הפולמוס של מארקס עם בקונין והאנארכיסטים. בכל המקומות הללו מופיעות שתי

---

[84] **מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 239. יש לשים לב, עם זאת, שהניסוח של מארקס מבלבל כאן בין "שחרור" ו"שלטון". לא "**שלטון** הפרולטאריון" מחייב את ביטול השלטון בכלל (ניסוח כזה הוא פשוט בגדר סתירה); **שחרור** הפרולטאריון הוא זה המחייב זאת.

[85] **"שבן לעסוק בהתאגדויות – האין זה לעסוק בפוליטיקה?"** [**מארכס, <u>דלות הפילוסופיה</u>**, עמ' 121].

[86] **שם**, עמ' 121.

[87] **שם**, עמ' 123.

[88] ראה עמ' 102 לעל.

[89] **מארקס, <u>ביקורת תוכנית גותהא</u>**, עמ' 47-53.

הטענות בצוותא, לאמור: כי בחברה חופשית (קומוניסטית) תבוטל הפוליטיקה, וכי המאבק הקומוניסטי על השחרור צריך להתנהל כמאבק פוליטי.

מן הניתוח שנפרש לעיל עלול להתקבל הרושם, כי התביעה לפוליטיזציה של הפרולטאריון היא, עבור מארקס, רק בבחינת "הוראה טקטית": כיוון שאת המאבק לשינוי המציאות יש לנהל בתוך המציאות הקיימת, אין מנוס מלאחוז בכלים שבהם מעצבים ומנהלים את החברה במציאות זו, היינו: הכלים הפוליטיים. אולם, לדעתי, יש אצל מארקס סיבה נוספת, עמוקה יותר, לפוליטיזציה של הפרולטאריון (סיבה המצטרפת לנימוק ה"טקטי" שהוצג לעיל, ואולי אף עומדת ביסודו). מארקס לא תפס את הפוליטיזציה **רק** כטקטיקה.

הפראקסיס הפוליטי (חקיקת חוקים ותקנות, קביעת מדיניות והפעלתה וכן-הלאה) הוא התחום שבו בני-האדם (המאורגנים במדינות, תנועות או מפלגות) פועלים על נסיבות חייהם באורח מעצב. זה המקום שבו בא לידי ביטוי ולידי פעולה **הרצון** האנושי בעיצוב היחסים החברתיים (כלומר: בעיצוב החברה בכללותה). את התיחסותו האירונית של מארקס לעניין זה ראינו כבר במאמר הפולמוס שלו כנגד ארנולד רוגה[90]. אולם, אל לנו ללכת שולל אחרי האירוניה – מארקס לא עירער שם על כך שהפוליטיקה היא ביטוי של הרצון, או על כך שמן הראוי שבני-האדם יבטאו את רצונם בעיצוב נסיבות חייהם; אך הוא טען שהאמונה **בכל-יכולתה** של הפוליטיקה, כמוהה כאמונה בכל-יכולתו של הרצון, כלומר: כהתעלמות מן המגבלות **"הטבעיות והרוחניות"** (ועלינו להוסיף גם: הכלכליות והחברתיות) המוטלות על הרצון. מארקס לא ביקש לבטל את הרצון הפעיל, אלא להפכו לרצון פעיל באמת, פעיל באורח ממשי ולא מופשט, כלומר: רצון פעיל המודע למגבלותיו ולאפשרויותיו. הפעילות הרצונית המודעת של האדם היא, על-פי מארקס, מרכיב מהותי של חירות-האדם. כנגד התפיסה המטריאליסטית, הרואה בבני-האדם רק תוצר פאסיבי של נסיבות חייהם טען מארקס ב"תזה השלישית על פויארבאך", כי תורה זו **"שוכחת שבני-אדם הם-הם המשנים את הנסיבות** [...]" וכי **"את התואם של שינוי הנסיבות ושל הפעילות האנושית אפשר לתפוס ולהבין הבנה ראציונאלית רק כפראקסיס מחולל תמורות"**[91]. אלמלא היו בני-האדם, לפחות באופן פוטנציאלי או חלקי, יצורים המעצבים את נסיבות חייהם, לא היה כל טעם לדבר על חירות האדם או "לפעול" להגשמתה: חירות של יצורים פאסיביים-גרידא, של אובייקטים ותו-לא, היא בגדר סתירה במושג.

אולם, פעילותם של בני-האדם, המעצבת את נסיבות-חייהם, מוגבלת על-ידי התנאים האובייקטיביים[92]. מארקס לא כפר, בתיזות על פויארבאך (וגם לא במקומות אחרים), בכך שבני האדם הם תוצרים של הנסיבות, אלא ביקר את הצגתם כתוצרים-**גרידא**. בשיטתו הדיאלקטית, האדם הוא אובייקט (נקבע) וסובייקט (קובע) גם יחד[93]. ליתר דיוק: הוא אובייקט ההופך עצמו,

---

[90] ראה בפרק זה, עמ' 113 לעיל.

[91] **מארקס, *"תיזות על פויארבאך"***, עמ' 306-307.

[92] **"האנשים עצמם עושים את ההיסטוריה שלהם, אבל הם עושים אותה לא ככל העולה בדמיונם, לא בנסיבות שבחרו לעצמם, אלא בנסיבות שמצאו לפניהם במישרין, נסיבות נתונות, שנמסרו להם בירושה" [מארקס, *"השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה"***, עמ' 167].

[93] **כל דור מקבל מן הדור שקדם לו המון כוחות ייצור, קאפיטאל ותנאים, המעוצבים אמנם על-ידי הדור החדש, אך המכתיבים לו, מאידך-גיסא את תנאי-החיים המיוחדים שלהם ומעניקים לו התפתחות מסוימת, אופי מיוחד במינו.**

בתהליך ההיסטורי, לסובייקט[94] – הולך ורוכש חירות ביחס לנסיבות, הולך ומעצב עצמו כמעצבן של הנסיבות. יחסי הייצור (ה"נסיבות") בחברה הבורגנית, כמו בכל חברה קודמת בהיסטוריה, מושתתים על אנטגוניזם חברתי. את המאמץ המאורגן להפקת צרכי הקיום מן הטבע מסדירים בני-האדם באופן אנטגוניסטי: הם נאבקים אלה באלה על-מנת לנצל אלה את אלה. מלחמת הקיום של האדם בטבע מתגלה, איפוא, כמלחמת קיום של אדם באדם. מלחמה זו היא היא "מלחמת המעמדות" בהוראתה הרחבה ביותר, כפי שהיא מופיעה במשפט הפתיחה של הפרק הראשון ב"מאניפסט הקומוניסטי": מלחמת המעמדות אינה רק קרב מהפכני של מעמד מדוכא במעמד מדכא, אלא היא מאבק חברתי מתמיד, טראנס-היסטורי, בין קבוצות אוכלוסיה שונות. בכל תקופה ותקופה מבססת לעצמה קבוצה מסויימת עמדה פריבילגית במערך-הייצור (הכוהנים, האצילים, בעלי-העבדים, הפיאודלים, הבורגנים...), ודוחפת קבוצות אחרות אל העמדות הנחותות, המנוצלות. הקבוצה הפריבילגית השליטה בכל תקופה ותקופה היא הגורם המעצב, הפעיל. היא המכוננת מדינות, קובעת חוקים, יוזמת מפעלים, כורתת הסכמים וכן הלאה. הנשלטים רק מעוצבים על-ידי הפעילות הזאת, עד לרגע שבו הם קמים על הסדר החברתי השורר והופכים אותו. הנשלטים הם אלה המייצרים בעבודתם את תנאי הקיום החומריים של החברה כולה, אך פעילות זו נכפית עליהם, ואינה הפעלה חופשית, רצונית, של כוחותיהם הגופניים והרוחניים. מכאן שפעילות זו היא בעצם אופן של סבילות.

מכך עולה, שהפעילות האנושית, בכל התקופות, נחלקה לשניים: ייצור צרכי-הקיום (בעיקרו של דבר באמצעות עבודה פיסית) וניהול חברתי של ייצור זה. התחום הראשון הוא תחומו של הכורח. התחום השני – מנת חלקן של קבוצות-מיעוט פריבילגיות – הוא לכאורה תחומה של החירות. אמרנו קודם, שהפעילות היא מרכיב מהותי של החירות, והחירות היא תכונת-מהות של האדם[95]. גם מסיבה זו, המעמד השליט (בתקופות של יציבות) או המעמד העולה (בתקופות מהפכניות) דימה לעצמו תמיד את אידאל "האדם" בצלמו ובדמותו שלו, ואת עצמו כביטוי קונקרטי של אידאל האדם[96]. אבל, לאמיתו של דבר, גם הפעילות הפוליטית של המעמדות השליטים, הקובעת ומעצבת את המציאות החברתית, איננה חופשית. למרות שמבחינה צורנית היא הפעלה של הרצון, מבחינת תכניה כפופה פעילות זו לאינטרסים פרטיקולאריים במסגרת יחסים כלכליים-חברתיים אנטגוניסטים. במלים אחרות: היא כפופה לאינטרס המעמדי במלחמת הקיום. אין היא, איפוא,

---

דהיינו, שהתנאים יוצרים את בני-האדם בה במידה שבני האדם יוצרים את התנאים" [מארקס, ***"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 243 (ההדגשות שלי – י.ג.)].

[94] בלשון הפילוסופית-מופשטת של "כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים" מנוסח רעיון זה תוך שימוש במושג "טבע" לציון היסוד האובייקטיבי-נקבע ו"אדם" לציון היסוד הסובייקטיבי-קובע: **"ההיסטוריה עצמה היא חלק ממשי של ההיסטוריה של הטבע, של התהוות הטבע לבכל אדם."** [מארקס, ***"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 152].

[95] **"באופניה של פעילות החיים טמון אופיו של המין האנושי בכללו,** והפעילות המודעת החופשית היא אופיו של האדם בתורת יצור בן-מינו." [מארקס, ***"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 124 (ההדגשות שלי – י.ג.)].

[96] מארקס מזכיר עניין זה במספר מקומות. הוא דן בו באריכות מסויימת בעמודי המבוא של ה"גרונדריסה":

Marx, <u>Grundrisse</u>, p. 83-84.

על-פי המוסבר שם, את רעיון "האדם במצבו הטבעי" של הפילוסופים בני המאה השמונה-עשרה (בעיקר ז'אן ז'אק רוסו), אל לנו להבין כתגובת-נגד לציוויליזציה המפותחת, ושאיפה לחזרה אל חיי הטבע. האדם ה"טבעי" מתואר כאינדיבידואל בלתי-חברתי ומספיק-לעצמו; כלומר: הוא מעוצב בדמות אידאל האדם של המעמד הבורגני העולה, ו"מושלך אחורה" אל תקופה פרה-היסטורית מדומיינת. באותו אופן, המדינה המכוננת ב"אמנה חברתית" – הסכם בין אינדיבידואלים שווים וחופשיים – ממוקמת, לכאורה בראשית הציוויליזציה, אך בעצם אין היא אלא דמות החברה האזרחית שרואים הפילוסופים של הבורגנות בחזון העתיד שלהם.

פיתוח כל צדדי של האישיות והכישורים, אלא פעילות מוגבלת ומכוונת על-ידי אינטרסים מעמדיים שתוקפם נתפס כקודם לרצון הפועל וכבלתי-תלוי בו[97].

הפעילות הפוליטית של המעמדות השליטים היא, איפוא, חופשית על-פי הצורה אבל לא על-פי התוכן. היא חירות מנוכרת, אולם בתנאי הניכור היא חירות. מבחינה זו, המעמדות השליטים, הפעילים ומעצבים את החברה אכן נהנים מחירות רבה יותר, בעולם שבו אף-אחד אינו חופשי. מאבקה של הבורגנות העולה כנגד כוחות השלטון של המשטר הישן היה מאבק של מעמד מדוכא לרכוש לעצמו עוצמה פוליטית, כלומר: יכולת פעולה. את המאבק הזה אין להבין, איפוא, רק כמלחמה ל"שיפור עמדות" במערך החברתי של הייצור, אלא גם – ממש כפי שתפסה אותו האידאולוגיה הבורגנית – כמאבק על החירות. "טעותה" של האידאולוגיה הבורגנית היתה בכך שראתה בחירות הבורגנית הגשמה **מלאה ואחרונה** של החירות. היא לא הכירה (לא יכולה היתה להכיר) שכל עוד מתקיימים יחסי הייצור האנטגוניסטיים, אין השחרור אלא אמנסיפציה פוליטית-גרידא – אמנסיפציה המקנה חירויות פוליטיות, אך לא חירות מן היחסים הפוליטיים (שליטה אדנותית, ניצול ומאבק). הבורגני, שהפך מגורם מדוכא לאדנותי, רק החליף את אדנותה של האצולה הפיאודלית באדנותם של יחסי-הייצור הקפיטאליסטיים ושל האינטרסים המעמדיים והפרטיים הבורגניים. אכן, מעתה אין לו אדון. הוא קובע את עצמו כסובייקט פעיל לכאורה. אולם, הוא קובע את עצמו **ככפוף** לעמדה הפריבילגית שרכש בתוך יחסי הייצור האנטגוניסטיים וממלא אחר התביעות הנגזרות מעמדה זו. כלומר: הפעילות של הבורגני (היותו קובע) גם היא סוג של סבילות (היות נקבע); חירותו היא חירות מנוכרת[98].

מבחינות מסויימות יש דמיון בין מאבקו של הפרולטאריון בתוך הסדר הבורגני, למאבקה של הבורגנות בתוך הסדר הפיאודלי. המאבק הפוליטי של הפרולטאריון, או מאבקו להשגת כוח פוליטי, הוא גם מאבקו להפוך עצמו מגורם פאסיבי-גרידא בעיצוב הסדר החברתי (אם כי אקטיבי, יצרני, בתהליך הייצור שעליו מושתת הסדר הזה) לגורם אקטיבי. אכן, בשלב הראשון, החירות שעליה נאבק הפרולטאריון היא חירות במסגרת הסדר הבורגני האנטגוניסטי, ותכני המאבק נקבעים בהתאם לכך. אין הפועלים דורשים, בשלב הראשון, את ביטולו של הניצול, אלא רק שיפור בתנאי העבודה. במלים אחרות: הם מתארגנים כדי להעלות את מחירה של הסחורה היחידה הנמצאת ברשותם למכירה: כוח עבודתם. יחסם אל עצמם ואל עבודתם נשאר, איפוא, יחס מנוכר. רחוקה מהם, בשלב זה, המחשבה על ביטול רדיקאלי של יחסי הסחורות. אופק-החירות של הפועלים הנאבקים הוא בראשונה רק החירות הבורגנית: תפקיד פעיל ומעצב **במסגרת** היחסים החברתיים והכלכליים השוררים. אולם, שלב ראשון זה הוא הכרחי, משום שהפעילות, אף אם אינה כשלעצמה חירות, היא מרכיב הכרחי של החירות. סבילות-גרידא תשאר

[97] "המאניפסט הקומוניסטי" מתריס בפני הבורגנים: **"דעיונותיכם עצמם הם פרי יחסי הייצור והקנין הבורגניים, כשם שמשפטכם אינו אלא רצון-מעמדכם שהועלה לחוק, רצון שתוכנו טבוע בתנאי-החים החומריים של מעמדכם."** [**מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 42].

[98] דיאלקטיקה זו של רצון וכורח, חירות ושיעבוד, המקופלת במושג "ניכור" מפליא מארקס לתאר בפיסקה קצרה מן "האידאולוגיה הגרמנית": **"העוצמה החברתית, כלומר כוח הייצור שחזר והוכפל, הנוצרת על-ידי פעילותם-בצוותא של היחידים השונים המותנית על-ידי חלוקת העבודה, עוצמה חברתית זו נראית ליחידים אלו (מחמת שהפעילות-בצוותא אינה חופשית ורצונית, כי אם נאטוראלית) לא כעוצמתם המאוחדת שלהם, אלא כעוצמה זרה המתקיימת מחוצה להם, שאין הם יודעים את דרכיה, שעליה אין איפוא ביכולתם להשתלט, העוברת לעומת זאת סדרה מיוחדת של שלבים ודרגות שאינה תלויה ברצייתם ובפעולתם של בני-האדם, אלא שהיא הכוח המכוון אותן."** [**מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 240 (שיניתי מעט מן התרגום בשורה האחרונה – י.ג.)].

סבילות; חירות מוגבלת ומנוכרת עשויה להתפתח לכדי חירות מלאה וממומשת באורח פוזיטיבי. הפעילות המעצבת את היחסים החברתיים במסגרת תנאיה של הכלכלה האנטגוניסטית היא מה שהוגדר כ״פעילות פוליטית״. מכאן, שהמאבק הפוליטי של הפרולטאריון המאורגן הוא הביטוי הראשון, **המנוכר והמוגבל עדיין**, להופעתו כסובייקט היסטורי; הוא השלב הראשון במימושה, המנוכר והמוגבל עדיין, של החירות. עצם היות המאבק ״פעילות פוליטית״, מעיד על-כך שאין כאן ביטוי מלא של החירות. אולם, הוא גם עדות לכך שהפרולטאריון חרג, במדה שבה הפך לגורם המנהל מאבק פוליטי, מעמדתו הפאסיבית גרידא. הוא עשה, איפוא, את הצעד הראשון, ההכרחי, בדרך לביטול האנטגוניזם החברתי-כלכלי, ביטול היחסים הפוליטיים וכינונה של חברה חופשית.

אכן, אם הפוליטיקה בכלל היא פעילות מנוכרת, הרי כזאת היא גם הפוליטיקה המהפכנית. אין ראָיה ניצחת יותר לדבר, מעצם השאיפה המארקסיסטית לברוא, באמצעות הפוליטיקה המהפכנית, חברה משוחררת מן הפוליטיקה. הפוליטיקה (גם זו המהפכנית) היא תחום של ניכור לא רק משום שהיא פעילות במסגרת תנאיו של האנטגוניזם החברתי, אלא גם משום שהיא פעילות חברתית **אינסטרומנטאלית** במובהק – מטרתה שוכנת מחוץ לה. ההתאגדות הקומוניסטית הפוליטית (החברות בתנועה, הפעילות במפלגה או באיגוד המקצועי) נועדה לשם השגת המטרות הפוליטיות שהן חיצוניות להתאגדות עצמה. כאן ההתאגדות היא בעיקר אמצעי ולא מטרה.

אך כאמור, מנקודת מבט מארקסיסטית, העובדה שהפוליטיקה המהפכנית (ככל פעילות פוליטית) היא פראקסיס מנוכר, אין בה כדי לפסול פעילות זו. נהפוך הוא: בשיטתו הדיאלקטית של מארקס מבטלים את הניכור לא על-ידי כך ש״נסוגים״ או מסתלקים ממנו, אלא באמצעות התגברות עליו: את החירות יש לברוא מתוך ההוויה החברתית המנוכרת, ולשם כך יש לפעול ״בתוך״ הניכור, לשרות עמו ולבטלו דיאלקטית. האופן הדיאלקטי שבו נבראת ההוויה החיובית מתוך השלילה מתואר היטב אצל היגל, בהקדמה ל״פנומנולוגיה של הרוח״:

> **״[...] חיי-הרוח אינם [חיים ה]נרתעים מפני המוות ונשמרים מפני ההרס לבל יגע בהם; אלא הם חיים הנושאים את המוות ומקיימים את עצמם בתוכו. הרוח רוכש את האמת שלו רק מתוך כך, שהוא מוצא את עצמו בתוך ההיקרעות המוחלטת. הרוח הוא עוצמה זו לא בתור חיובי המפנה עורף לשלילי – כמו שאומרים על משהו שהוא שקר או לא-כלום, וכך גומרים אתו וסרים ועוברים אל משהו אחר – אלא רק מתוך שהוא, הרוח, מישיר מבט אל השלילי ושוכן בקרבו. שכינה זו היא כוח הקסם ההופך את השלילי להוויה.״**[99]

היגל מתאר כאן את דרכו של הרוח אל המחשבה. אצל מארקס נעקר התהליך הזה מתחומן של האידאות, ולובש אופי חברתי. אם ״היות סובייקט״ פירושו ״היות חופשי״, ואם החירות ניתנת להגשמה רק בקונטקסט חברתי, הרי מאבקו של הרוח להתממשותו כסובייקט הוא מאבקה של החברה האנושית לשחרורה. אם נציב, בפיסקה שצוטטה לעיל מהיגל, ״ניכור״ במקום ״שלילי״,

[99] **היגל גיאורג ו. פ.**, __הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח__, (תרגום: ירמיהו יובל), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשנ״ו), עמ׳ 112-113.

"חירות" במקום "הוויה" ו"מאבק השחרור" במקום "הרוח" – נקבל את תמצית הדיאלקטיקה המהפכנית של מארקס. כשם שאין להתגבר על הניכור בעבודה על-ידי נסיגה אל אופן-ייצור פרימיטיבי "טרום-מנוכר", כך גם אין להתגבר על הניכור ביחסים החברתיים על-ידי "הסתלקות" מן הפוליטיקה, אלא על-ידי מאבק פוליטי. פוליטיקה מהפכנית (מנוכרת) היא הכרחית, על-מנת לבטל את הניכור הפוליטי.

אנו רואים, איפוא, כי יש ביסוס עקרוני – פילוסופי ולא רק "טקטי" – לחשיבות שמייחס מארקס לפוליטיזציה של הפרולטאריון. עניין זה מתקשר ישירות אל קביעתו, שנידונה בפרק הקודם, שהאמנסיפציה הרדיקאלית יכולה להתגשם רק כאוטו-אמנסיפציה, כשחרור-עצמי של הפרולטאריון. הפוליטיזציה היא הצעד הראשון לאוטו-אמנסיפציה, משום שהיא הצעד הראשון בהפיכת הפרולטאריון את עצמו לסובייקט או ל"מעמד בשביל עצמו". גם מכאן מסתברת התנגדותו של מארקס לזרמים אידאולוגיים שונים (וביניהם גם זרמים סוציאליסטיים) אשר המליצו לפרולטאריון להשאר במצבו הא-פוליטי[100]: א-פוליטיות כזאת משאירה את הפועלים במצב היסטורי סביל-גרידא, או, מה שאינו אלא ביטוי אחר לאותו דבר עצמו, עושה אותם לפעילים באורח מופשט בלבד, לא בתחומה של המציאות הממשית אלא בתחומן של האידאות (ואף כאן: לא באידאה שעיצב מעמד הפועלים בעצמו, אלא באידאה ששורטטה עבורו ברוחו של המתקן האוטופיסט). כל שיפור במצבם הממשי של הפועלים יהיה, בתנאים הללו, "מתנה" מידי הגורמים האקטיביים המעצבים את החברה: הבורגנים השולטים בכלכלה ובפוליטיקה. אכן, הקפדה על א-פוליטיות תמנע מן הפרולטאריון לשקוע ביוון המצולה של הניכור הפוליטי. אולם פירוש הדבר, בפילוסופיה הדיאלקטית של מארקס, שהיא תמנע ממנו את הסיכוי הריאלי לשחרור עצמי, ולשחרורה של החברה כולה.

אפשר לסכם זאת בנוסחה תמציתית הלקוחה מ"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים: **"ביטולה של ההתנכרות נעשה על פי דרכה של ההתנכרות"**[101]. מארקס כתב פסוק זה ביחס לניכור הכלכלי (שביסודו הקניין הפרטי), אך נראה מן הדיון שהוצג לעיל, שהוא נכון באותה מידה גם ביחס לניכור הפוליטי.

כעת יכולים אנו לחזור אל ראשית הדיון, אל הביקורת של מארקס ואנגלס על הסוציאליזם האוטופיסטי, ובפרט התנגדותם לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות. ברור כעת מדוע, לדעת מארקס, הקהילות השיתופיות מהוות גורם שמרני (ומכל מקום, אינן מהוות גורם מהפכני) במידה שבה הן א-פוליטיות: קהילות שיתופיות א-פוליטיות, דווקא משום שהן מעוצבות, מבחינות רבות, בדמותה של חברת העתיד החופשית, אינן תורמות תרומה ממשית לכינונה של חברה זו. שכן, את הפיכתה של החברה הקיימת יש לעשות בכליה של החברה הקיימת. אי אפשר פשוט "לקפוץ" אל מעבר לה. ככל שמסתלקות הקהילות השיתופיות מן השדה הפוליטי, כך מסתלקות הן, לדעת מארקס, מן המאבק לשחרור האדם.

---

[100] ראה, למשל, עמודי הסיום של "דלות הפילוסופיה" (עיין בפרק זה, עמ' 116 לעיל).

[101] **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים פילוסופיים"***, עמ' 142 (תיקנתי בציטוט את הטעות התחבירית שבתרגום לעברית – י.ג.). ה"ביטול" כאן, במשמעות של ביטול דיאלקטי – Aufhebung. הנוסח במקור:
"Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung".

אך בעיות אחרות ביחס לביקורת של מארקס על האוטופיסטים נותרות בעינן: ראשית, דומה שמארקס מציג סדר זמנים כרונולוגי, שבו יש למרכיב השוללני הפוליטי קדימות מלאה (בזמן, אם כי כמובן לא במהות) על פני המרכיב החיובי והבונה של הסוציאליזם. על כך יש לשאול: האמנם חייב תמיד ההרס להקדים את הבְּנִיָּה? ובכלל – האם ההרס והבניה חייבים להתארגן בסדר זמנים עוקב, כמו-מכאניסטי? האם לא יכולים יסודות של הרס ושל בניה לפעול בו זמנית ובמשולב, תוך כדי העצמה הדדית של כוחות החיוב והשלילה? ועוד – האם הפעילות **הפוליטית** היא אופן הפעילות האפשרי **היחיד** בשלב של טרם-המהפכה? האם אי-אפשר להיות פעיל (כלומר: להיות מעצב של מציאות חייך) גם באופן לא-פוליטי (כלומר: באופן שאינו רק מאבק במסגרת היחסים הכלכליים-חברתיים האנטגוניסטיים), או באופן המצמצם את המרכיב הפוליטי ביחסים האנושיים ומרחיב את תחומם של יחסי השיתוף (ולפעול כך גם **טרם** המהפכה הפוליטית המכרעת)? ב"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים", בפרק "קניין פרטי וקומוניזם" תאר מארקס משהו ממראה דמותה של **הפעילות החברתית** בחברה הקומוניסטית: **"הפעילות בחברותא בלתי-אמצעית עם אנשים אחרים נעשתה לאחד מביטויי-החיים ולאחד האופנים של רכישת החיים האנושיים"**[102]. האמנם לא ייתכן (ואולי אף הכרחי) שמשהו מן היחסים הללו יתגשם כבר **בדרך** לכינונה של החברה הקומוניסטית? שבני-האדם ימצאו, בתוך המאבק, את התחלותיה של ה"פעילות בחברותא" שהיא ביטוי-חיים, ולא רק את הפעילות הפוליטית שהיא ביטוי המאבק?

מכאן נרמזת שאלה נוספת: הקהילות השיתופיות הן, ממילא, בעלות מרכיב פוזיטיבי של עיצוב יחסים אנושיים המבטאים חירות, בתוך הסדר הקיים של הדיכוי. האם נגזר מכך שאין באפשרותן לממש בה-בעת נגטיביות פעילה ביחס לחברה השוררת? במלים אחרות: האם בהכרח חייבות הקהילות השיתופיות להיות א-פוליטיות? ואם אין הכרח כזה, איזה דין יחרוץ מארקס אודות קהילות שיתופיות אשר **אינן** מתנתקות משדה המאבק הפוליטי, אלא נוטלות חלק פעיל במאבק זה? בפרק הקודם עסקתי בביקורת של מארקס אודות הפרקטיקה האוטופיסטית כאמנסיפציה "מבחוץ". טענתי שם, כי לפחות מבחינה עקרונית, אפשר לדמיין קהילות שיתופיות המוקמות כמעשה של אוטו-אמנסיפציה, לא רק **עבור** המדוכאים אלא גם **על-ידי** המדוכאים. יכולים אנו לצרף עניין זה אל הדברים שנדונו כאן ולשאול: כיצד יתייחס מארקס אל קהילות שיתופיות המוקמות על-ידי המעמדות המנוצלים, ומשתתפות במאבקו הפוליטי של הסוציאליזם? הפרק הבא עוסק בבירור השאלות הללו.

---

[102] מארקס, ***"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 149.

פרק 2.4: אוטופיה בגבולות הפוליטיקה אצל מארקס

ראינו בפרק הקודם כי על-פי מארקס, צריכה המהפכה הקומוניסטית להתגשם באמצעות פעולה פוליטית. פוליטיקה מהפכנית היא, איפוא, תנאי הכרחי לשחרור החברה. אולם, היא אינה תנאי מספיק. החברה החופשית, על-פי מארקס, היא חברה שבה בוטלו באופן דיאלקטי המדינה והשלטון הפוליטי. בנייתו של הסוציאליזם, כהוויה פוזיטיבית, שוב אינה מעשה פוליטי, שכן הפוליטיקה – כל פוליטיקה – היא חלק מארסנל הכלים שבאמצעותם מנוהל האנטגוניזם החברתי (שבבסיסו ניצול וניכור). כשמתגבר הסוציאליזם על אנטגוניזם זה, הוא מתגבר גם על הפוליטיקה: **"במקום שם מתחילה פעילותו המארגנת, במקום שבו מופיעים ועולים תכליתו העצמית, נשמתו, שם משיר ומשליך מעליו הסוציאליזם את הקליפה הפוליטית."**[1]. מכאן, שתפקידה המהפכני של הפוליטיקה הוא שוללני-בעיקרו. אין הפוליטיקה המהפכנית עשויה לבנות חברה חופשית (שכן חברה כזאת היא חברה ששוחררה – בין השאר – מן היחסים הפוליטיים). המאבק הפוליטי למען השחרור מתנהל בתוך עולם הדיכוי, והוא מתבצע בכליו של עולם זה. הוא יכול להרוס את הקיים (המגביל והמדכא) אך אין די בו כדי לבנות את החדש.

מסקנה זו, כי לפוליטיקה תפקיד שוללני-בעיקרו בתהליך השחרור, אין בה כדי לערער על הקביעה כי הפראקסיס הפוליטי הוא תנאי הכרחי לשחרור. כמו בדיאלקטיקה של היגל, כן גם בזו של מארקס יש תפקיד חשוב לפעולה של **השלילה** בבריאתה של הוויה פוזיטיבית חדשה. ועוד, ראינו בפרק הקודם, כי הפעילות הפוליטית של הפרולטאריון לא רק שוללת את הסדר הבורגני (בתחילה על-ידי הגבלות ספציפיות על ניצול הפועלים – כמו, לדוגמא, "חוק עשר השעות" – ולבסוף, כביטול כולל של אופן הייצור הקפיטאליסטי), אלא היא גם **בונה** את הפרולטאריון כמעמד המודע לעצמו, לכוחו ולתפקידו ההיסטורי (אם גם, תחילה, באופן פוליטי-מנוכר, במסגרת כלליה של החברה הבורגנית). ואולם, לא פעם נדמה כי תורת המהפכה של מארקס משרטטת מודל סכמאטי כמו-מכאניסטי, המבחין בין שני שלבים "טהורים": שלב שוללני-פוליטי עד למהפכה (קרי: תפיסת השלטון הפוליטי בידי הפרולטאריון), ושלב הבְּנִיָּה החיובי לאחר המהפכה (מודל כזה עולה ברבים מחיבוריו של מארקס, ובעיקר ב"מאניפסט הקומוניסטי"). בין שני השלבים ה"טהורים" הללו, משתרע שלב הביניים שקיבל את הכינוי "הדיקטטורה של הפרולטאריון", משמע – המדינה של מעמד הפועלים. מבחינה מסויימת, "הדיקטטורה של הפרולטאריון" היא יציר מובהק של החברה הדכאנית: עצם המושג מעיד כי מתקיימים בתצורה חברתית זו שני תנאים, שביטולם הוא תנאי הכרחי לחברה חופשית על-פי מארקס: שלטון מדיני (דיקטטורה) ומעמדות (פרולטאריון)[2]. זוהי חברה קומוניסטית שטבועים בה עדיין סימני הלידה של החברה הבורגנית שמרחמה הגיחה[3]. ואולם, מן הסתם ניכרים בחברה זו גם סימניה של החברה הסוציאליסטית העתידית (שאם לא כן, לא היה זה "שלב ביניים"). במקומות הספורים שבהם דן מארקס ב"דיקטטורה של הפרולטאריון", הוא מייחס לה תפקיד פוליטי בעיקרו. אף-על-פי-כן, מתוך הגיון הדברים שהוצג

---

[1] **Marx, *"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"***, p. 206.

[2] אנגלס היטיב לנסח זאת במכתבו אל בבל אודות "תכנית גותהא" (מחודש מרץ, 1875): **"כל עוד יזדקק הפרולטאריון למדינה, יזדקק לה לא למען החופש, אלא למען הכנעת יריביו; ולמן הרגע שאפשר יהיה לדבר על החופש, תחדל המדינה מחזקתה"** [**אנגלס פרידריך, *"איגרת אל בבל"***, בתוך: **מארקס קרל, ביקורת תוכנית גותהא**, (תרגום: מרדכי בן-אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952), עמ' 65].

[3] ראה: **מארקס, ביקורת תכנית גותהא**, עמ' 33.

לעיל, יכולים אנו לשער כי בשלב מעבר זה משמשים יחדיו יסודות פוליטיים-שוללניים ויסודות חיוביים קונסטרוקטיביים של הסוציאליזם.

אולם, ה״דיקטטורה של הפרולטאריון״ ממוקמת, באופן חד-משמעי, בשלב **שלאחר** תפיסת השלטון הפוליטי בידי מעמד הפועלים (דומה שזו טענה טריוויאלית). היא השלב הראשון של **החברה** הקומוניסטית, והשלב השני של **המהפכה** הקומוניסטית[4]. בעינה נשארת, איפוא, השאלה, האין זה אפשרי להפעיל את כוח הבְּנִיָּה של חברת העתיד הסוציאליסטית גם בתוככי חברת ההווה, ועוד בטרם תפס הפרולטאריון את השלטון במדינה. גם אם נקבל, כי אפשרויות הפעלתו של כוח הבניה יעברו קפיצה איכותית לאחר המהפכה – הרי דווקא בכך יש להעיד על קיומן של אפשרויות כאלה גם טרם המהפכה; שכן, קפיצה איכותית לעולם אינה בוראת יש מאין, אלא היא תוצאה של שינוי כמותי המתחולל טרם הקפיצה ומוליד אותה. אי אפשר לבנות באופן חופשי את חברת העתיד בטרם מוגרו כוחות הדיכוי של חברת ההווה – האם נובע מכך שאי אפשר להתחיל, טרם המהפכה, בשום מעשה של בְּנִיָּה? או שמא יכולים סוכני המהפכה לעסוק, בצד המאבק הפוליטי לצמצום כוחו של הדיכוי, גם ביצירה קונסטרוקטיבית של החברה החופשית, או לפחות בהנחת היסודות לחברה כזאת, בבְּנִיָּה ראשונית של דגמים חברתיים המבטאים חירות? (דגמים שיהיו, מן הסתם, בלתי-מושלמים). במונחי מחקרי זה, השאלה העולה כאן היא: האם אפשר להפעיל פראקסיס פוליטי ופראקסיס ״אוטופיסטי״ במשולב? האם תתכנה קהילות שיתופיות אוטופיסטיות אשר אינן מנותקות מן המאבק הפוליטי כנגד הדיכוי, אלא נוטלות בו חלק פעיל? לשאלה זו קשורה שאלה נוספת, המקבילה לה ומשלימה אותה: כשם שאנו שואלים, האם יכולות הקהילות האוטופיסטיות להיות משולבות בפוליטיקה המהפכנית, עלינו לשאול, האם יכולה הפוליטיקה המהפכנית לאמץ לעצמה דפוסים אוטופיסטיים מסויימים של שיתוף ויחסים אותנטיים בין הפעילים.

הפרקטיקה האוטופיסטית, של הקמת קהילות שיתופיות, היא קוסנטרוקטיבית-חיובית במובהק. אם בפוליטיקה המהפכנית נולד החיוב (בנית עולם חדש) מתוך השלילה (חורבנו של העולם הישן), הרי שבאוטופיזם המהפכני השלילה (ערעור על סדריו של העולם הישן) עולה מתוך החיוב (בנית סדרים חברתיים חדשים). כזכור, אחת הביקורות המרכזיות של מארקס ואנגלס נגד הפרקטיקה האוטופיסטית נסובה על היות הקהילות השיתופיות א-פוליטיות, כלומר: מנוגדות (או במקרה הטוב אדישות) לפרקטיקה הפוליטית, שמארקס ואנגלס ראו בה עיקר חיוני במעשה השחרור. אך האם מדובר כאן בניגוד לוגי חמור – בבחינת שני הפכים המוציאים זה את זה – או שמא מצויות הפרקטיקה הקונסטרוקטיבית (האוטופיסטית) והפרקטיקה הדסטרוקטיבית (הפוליטית) ביחס דיאלקטי של אחדות ניגודים? אם נאחז באפשרות הראשונה, הרי שנגיע למסקנה כי על-פי מארקס, רק המעש השוללני הוא קונסטרוקטיבי באמת, בשלב של טרם-המהפכה הפוליטית (כי רק הוא יוצר את התנאים לשחרור), ואילו המעש הקונסטרוקטיבי הוא, בשלב זה, רגרסיבי או שמרני במהותו. מסקנה כזאת, בניסוחה הקיצוני, נראית על-פניה כבלתי-סבירה, ואף כבלתי-מתיישבת עם חשיבה דיאלקטית. זיהוי פשטני של השלילי עם הפרוגרסיבי, ושל החיובי עם הרגרסיבי, נראה דוגמאטי לא פחות מן הזיהוי ההפוך, הגורס כי כוחות השלילה הם רגרסיביים

[4] לעניין ה״שלבים״ בהגשמת הקומוניזם, ראה להלן, עמ׳ 152.

תמיד, וכוחות החיוב הם לעולם פרוגרסיביים. סביר יותר לומר שכוחות של חיוב ושלילה – של הרס ובְּנִיָּה – פועלים באופן הדדי בכל תהליך היסטורי, פרוגרסיבי או רגרסיבי.

זרה לא פחות למחשבתו של מארקס היא עצם הכפיה של מודלים מטאפיסיים (ויהיו מכאניסטים או דיאלקטיים) על המציאות ההיסטורית. לא אחת ביקר מארקס את "הפילוסוף" הניגש אל המצאי האמפירי כשהוא חמוש בקטגוריות מטאפיסיות א-פריוריות. לשיטתו של מארקס, יש לחלץ את הקטגוריות הכלליות (ואת היחסים שביניהן) **מתוך המציאות ההיסטורית הקונקרטית**[5]. ואולם, גישה מתודולוגית זו נראית כבלתי אפשרית ליישום, כשמדובר ב"היסטוריה של העתיד", כלומר: כאשר עוסקים באופן התרחשותה של מהפכה קומוניסטית אשר **טרם** התרחשה. כאן נאלץ החוקר להסתפק בניתוח **הפוטנציאלים** למהפכה עתידית הקיימים כבר במציאות ההווה, ובעדותם של נתונים היסטוריים אודות תקופות ומהפכות קודמות (עדות אשר מטבע הדברים הרלוונטיות שלה ביחס למהפכה העתידית מוטלת בספק). אפשר שזהו הסבר, חלקי לפחות, לעובדה, שדבריו של מארקס אודות אופן התרחשותה של המהפכה הקומוניסטית העתידית (כמו, למשל, הדיון בעניין זה ב"מאניפסט") נראים לא פעם דוגמאטיים למדי. יתר-על-כן, אפשר שיש כאן הסבר למרכזיות הכמעט מוחלטת של היסוד הפוליטי בתורת המהפכה של מארקס: תורה זו עוצבה, במידה רבה, על-פי המודל ההיסטורי של המהפכות הבורגניות (במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה) אשר חוללו את התקופה המודרנית. אולם, כפי שהסביר מארקס עצמו לא-פעם, היו המהפכות הללו (והמהפכה הצרפתית הגדולה בראשן) מהפכות **פוליטיות** מעצם היותן בורגניות. האמנסיפציה אותה חתרו להגשים היא "אמנסיפציה פוליטית". לא ייפלא, איפוא, כי גם האמצעים היו פוליטיים בעיקרם – אין כאן אלא תואם שבין הדרך והמטרה. דווקא משום כך אין הדגם המהפכני הזה מתאים למהפכה הקומוניסטית, המבקשת לכונן "אמנסיפציה אנושית" – שחרור מן הפוליטיקה ולא רק שחרור פוליטי. המטרה כאן אחרת, ולשם הגשמתה נדרשים, מן הסתם, אמצעים אחרים. כנגד הדבקות בעיקרון הפוליטי, המאפיינת במידה רבה את תורת המהפכה של מארקס, יכולים אנו, איפוא, להציג ביקורת משמו של מארקס עצמו:

> "**המהפכה הסוציאלית של המאה התשע=עשרה** [קרי: המהפכה הקומוניסטית, להבדיל מן המהפכות הפוליטיות הבורגניות – י.ג.] **אינה יכולה לשאוב את שירתה מן העבר, אלא מן העתיד בלבד. אין היא יכולה להתחיל בגילוי עצמה, עד שלא תשליך מאחורי גוה כל אמונה-תפלה לגבי העבר. המהפכות הקודמות זקוקות היו לזכרונות-עבר היסטוריים-עולמיים כדי להדהים ולהונות את עצמן בעניין תוכנן-הן. מהפכת המאה התשע-עשרה צריכה להניח למתים לקבור את מתיהם, כדי להגיע לתכנה-שלה.**"[6]

אך האמנם היתה תורת המהפכה של מארקס כה דוגמאטית בדבקותה בעקרון הפוליטי? או שמא, כאן כמו במקרים אחרים, אשם המארקסיזם בהרבה מן הדוגמאטיות אשר יוחסה למארקס? אין לערער על-כך שליסוד הפוליטי דומינאנטיות מכרעת בתורת המהפכה שלו, אך לא תמיד ולא בהכרח מובילה הדומינאנטיות הזאת לשלילה גורפת של כל פרקטיקה אוטופיסטית שיתופית

---

[5] ראה למשל: **מארקס, __הקאפיטאל, ספר ראשון__**, עמ' 13-11.
[6] **מארקס, *"השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה"***, עמ' 169. דבריו של מארקס נסובים כאן על **הרטוריקה** של המהפכה הקומוניסטית, אך האין הם נכונים באותה מידה גם ביחס **לטקטיקה** שלה?

באשר היא. עיון מדוקדק בכתבי מארקס, ובכלל זה כתבים שלא תפסו מקום מרכזי ב"קאנון" המארקסיסטי, עשוי להסיר מעל כתפיו לפחות חלק מאשמת ה"דוגמאטיות".

נתבונן, לדוגמא, בדבריהם של מארקס ואנגלס אל חברי הליגה הקומוניסטית מ 1850. מסמך זה מוקדש בעיקרו לניתוח המצב הפוליטי, החברתי והכלכלי בגרמניה, ולמתן הנחיות לקומוניסטים הגרמנים, כיצד עליהם לפעול כאשר תתרחש (בעתיד הקרוב) מהפכה בורגנית-דמוקרטית בגרמניה. בין השאר נאמר שם:

> "**העניין הראשון, שישמש סלע מחלוקת בין הדמוקראטים הבורגנים והפועלים** [לאחר התרחשותה של מהפכה בורגנית בסיוע הפרולטאריון – י.ג.] **יהיה חיסול הפאודליזם; כמו במהפכה הצרפתית הראשונה יתנו הזעירבורגנים את אדמות הפאודלים לאיכרים לקניינם החפשי, הווה אומר, הם ירצו להוסיף-ולקיים את הפרולטאריון הכפרי וליצור מעמד איכרים זעירבורגני, שיתנסה באותו מעגל של התרוששות וחבות, אשר בו שרוי עד היום האיכר הצרפתי.**
>
> **הפועלים מצווים להתריס כנגד תכנית זו למען האינטרס של הפרולטאריון הכפרי ולמען האינטרס שלהם גופא. שומה עליהם לתבוע**, כי קניין הפאודאליזם שהופקע יישאר בחזקת רכוש המדינה וישמש להקמת מושבות פועלים, שאדמתן תעובד על-ידי הפרולטאריון הכפרי המאוגד, **מתוך ניצול כל היתרונות אשר למשק החקלאי הגדול**; ועל-ידי כך ימצא מייד עקרון הקניין המשותף בסיס מוצק לעצמו בתוך יחסי-הקניין הבורגניים המתמוטטים"[7].

הדברים לקוחים, כאמור, מתוך מסמך פנימי, ומארקס ואנגלס מפנים את הוראות הפעולה הללו אל חוג חבריהם הנאמן ביותר. משום כך אין לחשוד כי מדובר כאן ב"פרופגאנדה" גרידא, או בפשרה עם מגמות מהפכניות שונות משלהם; יש לראות בדברים את עמדתם המובהקת של מארקס ואנגלס. מסתבר שהשניים מצדדים בהקמת "מושבות פועלים" שיתופיות בכפר, כבר בשלב שבו תאורגן גרמניה כרפובליקה בורגנית[8]. כלומר: את ארגונה מחדש של הכלכלה הכפרית יש לבסס על יסודות שיתופיים כבר בתוך הסדר הבורגני[9] (אין הכרח, לשיטתם של מארקס ואנגלס, שהאיכרים יעבור את מסכת הייסורים של השלב הקפיטאליסטי, על-מנת שניתן יהיה לעצב מחדש את האיכרות באופן שיתופי-סוציאליסטי). יתר-על-כן, הכפרים השיתופיים שיוקמו

---

[7] **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, *"דבר ההנהלה המרכזית אל ברית הקומוניסטים"***, (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 69 (ההדגשות שלי – י.ג.).

[8] נציין, כי יש דמיון מפתיע בין תכנית זו של מארקס ואנגלס, לבין האופן שבו הוקמו כפרים שיתופיים בארץ-ישראל על-ידי תנועת העבודה הציונית (ואחר-כך על-ידי מדינת ישראל): מחד – בעלות לאומית על הקרקעות החקלאיות; מאידך: עיבוד הקרקעות הללו על-ידי קבוצות שיתופיות של פועלים חקלאיים, המכוננים משק חקלאי מודרני. ההבדל הוא כמובן **בזהותם** של האיכרים: מארקס ואנגלס דברו על **הסבתה** של האיכרות הפיאודלית לאיכרות שיתופית, על **ארגונם מחדש** של החקלאים בדפוס חברתי וכלכלי חדש. התנועה הציונית לא שינתה את דפוסיה של האיכרות העברית בארץ-ישראל אלא **יצרה** אותה יש מאין. היא לא הפכה איכרים "ותיקים" לשותפים במשק חקלאי מודרני, אלא הפכה עירוניים מאירופה לאיכרים בארץ-ישראל. אפשר שהמשימה שנטלה על עצמה תנועת העבודה הציונית היתה מבחינה זו קלה יותר מזו ששרטטו מארקס ואנגלס (אף שמבחינות אחרות היתה ודאי קשה יותר).

[9] עשרים שנה מאוחר יותר, בהקדמה שכתב להוצאה המחודשת של חיבורו "מלחמת האיכרים בגרמניה", חזר אנגלס על רעיון זה של קואופרטיביים חקלאיים המעבדים את אדמת הלאום [**אנגלס, *"הקדמה ל'מלחמת האיכרים בגרמניה'"***, עמ' 471-472]. אולם, מתוך הקשר הדברים ברור שאנגלס מדבר כאן על אירגונה מחדש של האיכרות הגרמנית **לאחר** מהפכת השחרור הקומוניסטית ולא לפניה. נראה שההתפתחויות בגרמניה, בעשרים השנה שחלפו, שכנעוהו כי אי אפשר לארגן את איכרי גרמניה באופן שיתופי בתנאי המשטר הקיים בגרמניה – תערובת של אבסולוטיזם, פיאודליזם וקפיטאליזם.

עתידים למלא תפקיד חשוב, בשלב מאוחר יותר, במעברה של החברה כולה מכלכלה המושתתת על הקניין-הפרטי לכלכלה שיתופית. כך לפחות מסתבר מן המלים האחרונות שבציטוט לעיל (ושוב, יש להזכיר, כי נסיבות כתיבתו של הטקסט כלל לא חייבו את מארקס ואנגלס להתייחס באופן כלשהו ל״שאלת האיכרים״. עלינו להניח, איפוא, שכתבו את הדברים בכוונה מלאה). יחד עם זאת, אין מארקס ואנגלס מכירים כאן בשום ״אוטונומיה״ קהילתית או פדראליזם של הכפרים השיתופיים. בעיקרון הפדראלי (שיועלה בודאי על נס על-ידי המהפכנים הזעיר-בורגנים) הם רואים רק מכשול על דרך המודרניזציה של גרמניה, ועל-כן גם על דרך המהפכה הקומוניסטית העתידית:

> **״[...] הפועלים** [מצווים] **לחתור לא רק לרפובליקה גרמנית אחת ובלתי-מחולקת, אלא גם – בתוכה – לריכוז מכריע של הכוח בידי שלטון המדינה. בל יתנו כי יוליכם שולל הלהג הדמוקראטי בדבר חופש העדות, שלטון עצמי וכו׳.** [...] **אין להרשות בשום פנים, שכל כפר, כל עיר, כל גליל ישים מכשול חדש בדרך הפעילות המהפכנית, העשויה להתקדם במלוא כוחה רק כשהיא יוצאת מהמרכז.** [...] **כמו בצרפת בשנת 1793 כן גם עתה בגרמניה, הגשמתה של ריכוזיות קפדנית ביותר היא משימתה של המפלגה המהפכנית הראויה לשמה.״**[10]

ה״שיתופיות הכפרית״ נתבעת כאן, איפוא, בצידו של צנטראליזם פוליטי חמור. האוטונומיה הקהילתית והמבנה הפדראלי נתפסים כגורמים רגרסיביים, המקשים על האפקטיביות של המנגנון הפוליטי, ולכן אין להרשותם בשלב של ״בין המהפכות״ (הבורגנית והקומוניסטית)[11]. אין מארקס ואנגלס מכירים, לפחות לא במוצהר, בשום מידה של עצמאות למושבות הכפריות השיתופיות, או השתתפות פעילה שלהם בעיצוב החברה. תפקיד זה הם משאירים ברשותו של שלטון צנטראליסטי חמור (אפילו עצם הקמתן של הקהילות הללו הוא בבחינת פעולה ״מלמעלה״ של הממשלה המהפכנית). מחד אנו רואים, איפוא, כי מארקס ואנגלס, לא זו בלבד שלא פסלו כל התארגנות שיתופית טרם המהפכה – הם אף הציגוה במפורש כצעד פרוגרסיבי. מאידך – אפילו במקום זה בולטת הקדימות שנותנים מארקס ואנגלס לפעולה הפוליטית על פני היצירה השיתופית.

מעניין לציין, עם זאת, שאנגלס ראה לנכון להסתייג מן הפיסקה אודות הצנטראליזם, כאשר שב ופרסם מנשר זה כעבור שלושים וחמש שנה (זמן קצר לאחר מותו של מארקס). בהערתו הסביר אנגלס, שהשקפתם שלו ושל מארקס בעניין זה נבעה, בשנת 1850, מטעות בהבנת ההיסטוריה של המהפכה הצרפתית הגדולה. מאז הסתבר שהממשל המהפכני בצרפת **״במשך כל המהפכה עד ל-18 בברימר, היה מורכב כולו משלטונות נבחרים על ידי המנוהלים-התושבים עצמם, שנהגו מתוך חירות גמורה בתחומי חוק המדינה הכללי; שאותו לשטון עצמי, פרובינציאלי ומקומי, הדומה לזה האמריקני, היה דווקא העצום שמבנופי המהפכה** [...]״[12].

---

[10] **מארקס, אנגלס**, ***״דבר ההנהלה המרכזית אל ברית הקומוניסטים״***, עמ׳ 69-70.

[11] אפשר מן הסתם להניח כאן כי מבנה פדראטיבי כזה אמור להתכונן בשלב עתידי כלשהו, לאחר נצחונה של המהפכה הקומוניסטית.

[12] **שם**, עמ׳ 70.

ראיה נוספת לגישתו הלא-דוגמאטית של מארקס מהווים הכתבים מן העשור האחרון לחייו העוסקים בשאלה הרוסית. מארקס נפנה בתקופה זו למחקר מעמיק של המצב ברוסיה, ואף שלא זכה להשלים בחייו מחקר זה, בכל-זאת הציג בקצרה את השקפותיו בעניין בכמה פרסומים ומכתבים אישיים (גם פרידריך אנגלס היה שותף למגמה מחקרית זו, ואף פרסם, ב 1875, את החיבור "הוויות סוציאליות ברוסיה"). הסיבה העיקרית להתעניינות ברוסיה נרמזת בהקדמה שכתבו מארקס ואנגלס למהדורה הרוסית של "המאניפסט" ב 1882: רוסיה, החקלאית והנחשלת מבחינה כלכלית ופוליטית, הפכה לקראת סוף המאה התשע-עשרה למוקד של תסיסה מהפכנית סוציאליסטית, אנארכיסטית וקומוניסטית. מארקס ואנגלס לא היו יכולים להתעלם מתופעה זו, גם אם סתרה לכאורה איזו סכמה תיאורטית על-פיה אמור הקומוניזם לפרוץ תחילה בארצות הקפיטאליסטיות המפותחות ביותר. כבר בכך יש כדי להעיד על חוסר הדוגמאטיות שלהם, ועל סירובם לדבוק באופן עיוור בסכמה ההיסטוריוסופית שנקשרה בשמו של מארקס[13]. ה"א-נומליה" של רוסיה (מציאות טרום-קפיטאליסטית מזה, ומגמות סוציאליסטיות מהפכניות מזה) חייבה תשובה דחופה לשאלה תיאורטית: האם חייבת רוסיה להגיע אל הקומוניזם "מבעד" לקפיטאליזם, או האם תתכן "קפיצת הדרך" שתחסוך לחברה הרוסית את דרך הייסורים שעברו עמי מערב אירופה בתהליך התיעוש (מן התשובה לשאלה זו נגזרות מסקנות ברורות לגבי האופן "הנכון" של הפעילות המהפכנית ברוסיה). מארקס השיב על השאלה בנחרצות: רוסיה **אינה** חייבת להיעשות קפיטאליסטית על-מנת שתוכל להפוך לקומוניסטית. יתירה מזאת, אם תַמשך ברוסיה מגמת ה"קפיטאליזציה" יחמיץ העם הרוסי שעת-כושר היסטורית לשחרור, שכמוה לא זומנה מעולם בפני עם כלשהו[14].

לשאלה העקרונית, אודות דרכה ההיסטורית של רוסיה, היתה נגזרת קונקרטית: ברוסיה, שלא כמו במערב אירופה, קיימות היו, בסוף המאה התשע-עשרה, קהילות כפריות-שיתופיות (ה"מיר" וה"אובשצ'ינה") כתופעה נפוצה. ברור, כי קהילות אלה היוו דפוס של שיתופיות ארכאית, טרום-קפיטאליסטית. קיומן העיד על-כך שברוסיה טרם התחיל (ומכל מקום טרם התפתח) התהליך ההיסטורי שהוליד מתוכו את הקפיטאליזם המודרני[15]. על-כך לא היתה מחלוקת בין החוגים השונים של הסוציאליזם המהפכני ברוסיה. אולם, ויכוח חריף ניטש על **המסקנות** הנובעות מכך. הנארודניקים (וחוגים מהפכניים קרובים להם) ראו בקהילה הכפרית-השיתופית גרעין ההתהוות של חברה סוציאליסטית. קיומו של גרעין חי כזה יאפשר, כך טענו, בְּנִיָּה של חברה סוציאליסטית ברוסיה, מבלי לעבור דרך הקפיטאליזם. מנגד טענו מהפכנים רוסיים אחרים, בהסתמכם (לפחות

---

[13] מארקס, במכתב למערכת "אטצ'סטבניה זאפיסקי" (שלא נשלח), מסביר, בהקשר של "השאלה הרוסית" את עמדתו ביחס לסכמות היסטוריוסופיות "על-היסטוריות": "[...] **לעולם אין להגיע להבנה** [של תופעה היסטורית...] **על-ידי שימוש במפתח-פלא אוניברסאלי כלשהו, בדמותה של תיאוריה היסטורית-פילוסופית כללית, אשר יתרונה העיקרי כביכול הוא בהיותה על-היסטורית.**" [**מארקס קארל, *"מכתב אל מערכת 'אטצ'סטבניה זאפיסקי'"***, (תרגום: אברהם יסעור), בתוך: **מארקס קארל, <u>מבחר כתבים פוליטיים</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת חיפה (תל אביב, 1983), עמ' 286-287].

[14] **"אם תוסיף רוסיה ותלך באותה דרך שהיא הולכת בה מאז 1861, היא תחמיץ את ההזדמנות הטובה ביותר, שההיסטוריה זימנה אי-פעם בפני עם כלשהו, והיה עליה לעמוד בכל אותן מסקנות הרות-שואה הכרוכות במשטר הקפיטאליסטי"** [**שם**, עמ' 285].

[15] בפרק העשרים וארבעה של "הקאפיטאל" מראה מארקס כי ראשיתו המובהקת של תהליך זה (לפחות באנגליה – הארץ המובהקת ביותר של הקפיטאליזם) הוא בנישול האיכרים והשתלטות על "קניין העדה" השיתופי [ראה: **מארקס, <u>הקאפיטאל ספר ראשון</u>**, עמ' 591 ואילך].

לכאורה) על מארקס, כי אין הסוציאליזם יכול להווצר אלא מתוך התנאים שבורא הקפיטאליזם, וכי הקהילות הכפריות השיתופיות – ככל הוויה טרום מודרנית – עתידות לעבור מן העולם: הן תחוסלנה בתהליך ההיסטורי הבלתי-נמנע של בניית הקפיטאליזם ברוסיה. לויכוח תיאורטי זה היו, כמובן, השלכות פרקטיות מיידיות: אלה שראו בקהילות הכפריות בסיס להתהוותה של חברה סוציאליסטית ברוסיה, אמורים היו להקדיש את מרצם המהפכני לפיתוח הקהילות הללו, לחיזוקן ולהרחבתן. אלה שראו בהן שריד ארכאי גרידא אמורים היו, מן הסתם, להתמקד בפעילות בקרב הפרולטאריון העירוני, הנמצא (ברוסיה) בשלבי התהוותו הראשונים. צריכים היו לעסוק בהשכלת הפרולטאריון ובבניית תודעתו המהפכנית, כדי שזה יהיה מוכשר, בעתיד, לחולל מהפכה קומוניסטית (עתיד זה יהיה, מן הסתם, רחוק למדי; שכן, מתוך הגיון הדברים של מהפכנים אלה עצמם נובע, שמהפכה קומוניסטית כזאת לא תצלח בטרם יתבסס היטב הקפיטאליזם ברוסיה). במונחי עבודת מחקר זו: המהפכנים מן הסוג הראשון אמורים היו לאחוז בפרקטיקה מעין-אוטופיסטית, המהפכנים מן הסוג השני – בזו הפוליטית. ורה זאסוליץ', נארודניקית שהתקרבה אל המארקסיזם, פנתה איפוא במכתב אל מארקס ובקשה את חוות דעתו בסוגיה: **"שמענו לאחרונה, פעמים רבות, את הטענה, כי הקומונה הכפרית היא צורה ארכאית, הנדונה למוות בידי ההיסטוריה, הסוציאליזם המדעי, ובקצרה: בידי כל מה שאין לחלוק עליו. האנשים המורים כן קוראים לעצמם תלמידיך המובהקים: מארקסיסטים"**. זאסוליץ' בקשה לדעת האם מארקס עצמו סומך ידיו על קביעותיהם של אותם "מארקסיסטים".

התשובה ששלח מארקס לזאסוליץ', ובעיקר הטיוטות שכתב למכתב התשובה, מעניינות וראויות שנתעכב עליהן בהרחבה מסויימת. אולם בטרם אעשה זאת עלי להדגיש, כי העיסוק בקהילות השיתופיות הכפריות ברוסיה סוטה, מבחינה מסויימת, מן הדיון המרכזי הנפרש כאן. האובשצ'ינה והמיר אינן, אם לדייק, קהילות אוטופיסטיות: הן מציאויות סוציאליות קיימות, שהתהוו מתוך תהליכים היסטוריים "טבעיים" מסויימים, ולא הוקמו על-ידי קבוצות מהפכנים או על-פי חזונם של מתקנים סוציאליסטים. ובכל-זאת, הן חשובות לענייננו. ראשית, משום שהויכוח אודותן נסב בקרב המהפכנים והמתקנים הסוציאליסטים. חסידי הסוציאליזם ברוסיה תהו אודות הפרקטיקה המהפכנית הנכונה, וניסו לקבוע האם קיומם של תאים חברתיים שיתופיים עשוי לקדם את המהפכה. שאלה זו נוגעת הן לקהילות שיתופיות "ארכאיות" והן לקהילות שיתופיות מודרניות המוקמות כ"פרוייקט אוטופיסטי" (אם כי, כמובן, התשובה עשויה להיות להיות שונה בשני המקרים). שנית, אנו מנסים לברר כאן את טיב היחסים שראה מארקס בין התאגדויות שיתופיות לבין מאבק פוליטי לכינון סוציאליזם. אפשר שלצורך בירור זה אין חשיבות מכרעת לשאלה האם ההתאגדויות הללו הן "היסטוריות" או "אוטופיסטיות", משום שמעמדן ביחס למאבק הפוליטי דומה; אפשר שנוכל לגזור בעניין זה גזירה שווה בין משפטו של מארקס אודות השיתופיות ה"ארכאית", ומשפטו אודות השיתופיות ה"אוטופיסטית".

שלוש טיוטות כתב מארקס למכתב התשובה שלו, שלושתן ארוכות ומפורטות למדי, הרבה יותר מן הנוסח שנשלח לבסוף[16]. במכתבו לזאסוליץ' השיב מארקס בשלוש פיסקאות קצרות על

[16] **Marx karl, *"Drafts of the Letter to Vera Zasulich"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 24,** International Publishers (New York), pp. 346-369.

השאלה שהציבה לפניו – פיסקאות שהן מעין סיכום תמציתי של הדיון המפורט שערך בטיוטות למכתב[17]. איננו יודעים מדוע ויתר מארקס על התשובה המפורטת, והעדיף לשלוח מענה קצר כל-כך, שבמקומות מסויימים יוצר אי-בהירות תחת שיפזר אותה. אפשר שהיה בדעתו לפרסם, במועד סמוך, חיבור מיוחד בנושא זה, ומשום כך הסתפק לפי שעה בנוסח הלקוני (אפשרות כזאת נרמזת בפתח דבריו לזאסוליץ׳[18]). מכל מקום, יכולים אנו להסתייע בטיוטות המכתב, על-מנת לפזר חלק מן הערפל.

בראשית המכתב (בפיסקה שלא נשתנתה כמעט למן הטיוטה הראשונה ועד לנוסח הסופי) מזכיר מארקס את הכתוב ב״קאפיטאל״, כי השיטה הקפיטאליסטית מושתתת על הפרדה מוחלטת של היצרנים מאמצעי הייצור, וכי הבסיס (ההיסטורי) להפרדה זו הוא נישולם של האיכרים. נישול זה הוגשם באופן רדיקאלי באנגליה לבדה, אך שאר ארצות מערב-אירופה עוברות תהליך דומה[19]. **״מכאן״**, קובע מארקס במכתבו אל זאסוליץ, **״שה׳הכרח ההיסטורי׳ של תהליך זה מוגבל במפורש לארצות מערב אירופה״**[20]. בהסתמכו על פסוק נוסף מן ה״קאפיטאל״ מסביר מארקס את הסיבה להגבלה זו: בארצות מערב אירופה הפכו האיכרים, לפני דורות, לבעלי רכוש פרטי: הם הוכרו כבעלים של אמצעי עבודתם. הקאפטליזם לא ברא, איפוא, את הרכוש הפרטי, אלא חולל בו שינוי צורה: אמצעי העבודה, בהופעתם כרכוש פרטי, הופקעו מידיהם של המוני היצרנים הישירים ורוכזו בידי קומץ קפיטאליסטים – נותני העבודה[21]. ברור כי לא זה המצב בנוגע לאיכרות הרוסית: כאן רכושם של האיכרים (אמצעי הייצור העיקרי שלהם, האדמה) הוא שיתופי מלכתחילה, ובטרם אפשר יהיה להפכו מרכוש פרטי לא-קפיטאליסטי לרכוש פרטי קפיטאליסטי, יש להפכו מרכוש שיתופי[22] לרכוש פרטי[23]. **״מכאן שהניתוח המוצג בקפיטאל אינו מספק לנו כל נימוק בעד או נגד כושר-חיותה של הקהילה הכפרית** [...]״[24] פוסק מארקס.

מארקס הסכים, איפוא, שהתנאים ברוסיה שונים באופן מהותי מאלה השוררים במערב. אולם, הוא לא הסיק מכך שצריך להמתין עד שיתפתח הקפיטאליזם ברוסיה וייצור את התנאים למהפכה קומוניסטית[25], אלא, פשוט, שהניתוח המוצג ב״קאפיטאל״ אינו רלוונטי לנעשה ברוסיה. לדעתי יכולה מסקנה טריוויאלית לכאורה זו ללמדנו עד כמה אין זה הולם לכפות על התיאוריה של מארקס מיטת-סדום של מודלים היסטוריוסופיים א-פריוריים (רבים מקוראיו של מארקס –

במראי המקום שבהמשך הפרק יקראו שלוש הטיוטות בנוסח המקוצר: ***"first, second & third draft"***.

[17] **Marx Karl, *"Letter to Vera Zasulich"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 24**, International Publishers (New York), p. 370.

[18] **ibid.**

[19] **ibid.**

[20] **ibid.**

[21] **ibid**, pp. 370-371.

[22] בטיוטה השניה – ורק בה – כותב מארקס במקום זה ״רכוש קומוניסטי״ [**Marx, *"Second draft"***, p. 361]. נראה כי טעמו היה עימו לתקן את הנוסח בטיוטה השלישית ובגירסא הסופית ולכתוב ״רכוש שיתופי״ – אכן, קומוניזם הוא שיתוף, אך לא כל שיתוף הוא קומוניזם, והשיתוף המוגשם בקהילה הרוסית ודאי שעדיין אינו הגשמת הקומוניזם.

[23] **Marx, *"Letter to Vera Zasulich"***, p. 371.

[24] **ibid.**

[25] בטיוטה השניה מתנער מארקס במפורש מאותם ״מארקסיסטים״ שמצטטת ורה זאסוליץ, המציגים עמדה כזאת, לכאורה בשמו של מארקס:

Marx, *"Second draft"*, p. 361.

חסידים כמתנגדים – נכשלו בטעות כזו). אפילו ה"הכרח ההיסטורי" המפורסם של מארקס מוצג כאן בדיוק כפי שהוא, כלומר: כהכרח **היסטורי** ולא מטאפיסי. מארקס אינו ניגש אל המחקר ההיסטורי כשהוא חמוש א-פריורית בעיקרון מטאפיסי של דטרמיניזם, אלא הוא מסיק את ההכרח ההיסטורי מתוך התנאים הקונקרטיים במציאות הנתונה. מאליו מובן שבמציאות היסטורית אחרת, שבה לא מתקיימים התנאים הללו, בטל גם ההכרח[26].

כיצד אפשר לקבוע, איפוא, את סיכויי הסוציאליזם ברוסיה, ואת הפוטנציאל האמניפאטורי של הקהילות הכפריות השיתופיות? על-ידי מחקר שיוקדש לנושא זה עצמו. מארקס מעיד על עצמו (במכתבו לזאסוליץ') כי ערך מחקר כזה[27] (והטיוטות למכתב מלמדות על כיווני החקירה המרכזיים), אך הוא מציג לבסוף רק את מסקנת המחקר, בלא נימוקים של ממש ובתמצות רב. מסקנתו של מארקס מפתיעה למדי:

> "[...] **השתכנעתי שקהילה זו** [הקהילה הכפרית השיתופית] **היא נקודת-משען לתחיה סוציאלית ברוסיה. אולם, על-מנת שתוכל למלא תפקיד זה, יש לסלק תחילה את ההשפעות ההרסניות המתקיפות אותה מכל צד, ואז להבטיח לה** [לקהילה השיתופית] **תנאים נורמאליים להתפתחות ספונטאנית.**"[28]

מן הרישא של הפסוק נדמה, כי מארקס מקבל כאן את עמדתם של ה"נארודניקים", בדבר כוחה וחיוניותה של הקהילה השיתופית ברוסיה. אולם עלינו לתת את דעתנו גם על הסיפא, שהוא חשוב לא פחות (ואולי אף יותר): כדי שתוכל הקהילה השיתופית לממש את הפוטנציאל הטמון בה לתחיה סוציאלית ברוסיה, נחוץ לסלק קודם את ההשפעות ההרסניות המאיימות עליה. מהו שהופך את הקהילה השיתופית הכפרית לנקודת-משען חשובה כל-כך לסוציאליזם ברוסיה? ומה הם המכשולים שיש לסלק מדרכה? מארקס אינו משיב על כך במכתבו התמציתי. אנו נאלצים לחפש את התשובות בטיוטות למכתב.

"**רוסיה היא הארץ היחידה באירופה, אשר בה קיימת ה'קהילה השיתופית החקלאית', בהיקף כלל-ארצי, עוד בימינו אלה**"[29], אומר מארקס בטיוטה הראשונה. תצורה חברתית שיתופית זו נעלמה במערב אירופה לפני דורות רבים, או הפכה לתופעה ספוראדית[30]. אם במערב אירופה צריך הסוציאליזם לברוא, פחות או יותר יש מאין, את אופני ההתאגדות החברתית **השיתופית**, הרי שברוסיה קיים ופועל דפוס כזה, בדמותה של הקהילה הכפרית. כך קיים ברוסיה יסוד פוזיטיבי לבניית חברה סוציאליסטית, ומבחינה זו יש לחברה הרוסית **יתרון** על פני ארצות אחרות "**המשועבדות, עדיין,**

---

[26] במסגרת ה"אפולוגטיקה" המארקסיסטית, בעשורים האחרונים של המאה העשרים, נפוצה הטענה כי המהפכה הקומוניסטית ברוסיה לא תאמה מראשיתה את המודל ההיסטורי של מארקס. טענה זו היא, לדעתי, אמת טריוויאלית המסתירה הטעיה מהותית: ודאי שהארועים ברוסיה לא תאמו את מודל המהפכה של מארקס, אך עיקר גדולתו של מארקס אינה בשרטוט מודלים. כפי שעולה ממכתבו לזאסוליץ' – במקום שהמציאות ההיסטורית אינה חופפת את המודל, יש להשליך את המודל ולא את המציאות. הרוצה לנסח תובנה מארקסיסטית אודות המהפכה הרוסית (אודות סיכוייה, הצלחותיה וכשלונותיה), ייטיב לעשות אם יאחז **בכלי הניתוח** של מארקס, ולא בסכמות ההיסטוריוסופיות שלו.

[27] **Marx, *"Letter to Vera Zasulich"***, p. 371.

[28] **ibid**.

[29] **Marx, *"First draft"***, p. 349.

[30] **ibid**, p. 350.

על-ידי המשטר הקפיטאליסטי"[31]. אכן, מדובר כאן בצורה שיתופית ארכאית. אולם, לדברי מארקס, **"אל לנו להבהל מן המלה 'ארכאי'"**[32]: ראשית הוא מדגיש כי הקהילה הכפרית השיתופית היא הדפוס **המתקדם** ביותר מבין אופני השיתוף הארכאיים[33], והיא נבדלת מדפוסים פרימיטיביים יותר במאפיינים חשובים. נראה שההבדל החשוב ביותר בעיני מארקס הוא, שהקהילה הכפרית ברוסיה אינה מבוססת על קשרי-דם בין השותפים. השיתוף על-בסיס קשרי-דם הוא מאפיין מובהק של עדות פרימיטיביות דוגמת השבט או המשפחה המאגדת כמה בתי אב. כאן קיים מעין שיתוף נטוראלי, אך אין חירות: בני האדם נולדים אל תוך המסגרת השיתופית שלהם, כשהם כפופים למבנה ההיררכי של עץ המשפחה. אי אפשר להצטרף לקהילה אלא על-בסיס קשרי השארות והאימוץ[34] (ומן הסתם גם אי אפשר לפרוש ממנה). הקהילה הכפרית, לעומת זאת, מוגדרת על-ידי מארקס, בטיוטה השלישית של מכתבו, כ**"התאגדות החברתית הראשונה של אנשים חופשיים, אשר אינה מבוססת על קשרי-דם"**[35]. לפחות מבחינה זו קרובה, איפוא, הקהילה הכפרית הרוסית, אל הדפוס החברתי של הסוציאליזם, האמור, אליבא דמארקס, להתהוות בארצות המערב לאחר המהפכה הקומוניסטית. ב"מאניפסט הקומוניסטי" הוגדר דפוס זה כ**"התאגדות, שבה ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל"**[36]. טיוטות מכתבו של מארקס חשובות גם משום שהן מן המקומות המועטים, שבהם מכיר מארקס במפורש בדמיון הקיים בין חברת העתיד הבתר-קפיטאליסטית, ובין דפוסים חברתיים ארכאיים מן העבר הטרום-קפיטאליסטי. רעיון זה מופיע כמה פעמים בטיוטות, בגירסאות שונות, המלמדות, אולי, על התלבטות באשר לנוסח המדוייק[37]. מבלי שאכנס לדיון בהבדלי דקויות, נדמה לי שיש להעדיף את הניסוח הבא: **"הקפיטאליזם מצוי בארצות המערב [...] במשבר, אשר יסתיים בחורבנו, בשיבתה של החברה המודרנית אל צורה גבוהה יותר של הדפוס הארכאי ביותר – ייצור וניכוס קולקטיביים"**[38]. מכך לא נובע, כמובן, שהקהילה הכפרית ברוסיה מציגה כבר, כפי שהיא, דפוס של חברה סוציאליסטית מודרנית, אלא שאין לפסול דפוס חברתי זה באמצעות שימוש גורף בשם התואר "ארכאי". יש להבחין היטב בין היסודות שאותם ראוי לשמר ובין אלה שיש לבטלם, על-מנת

---

[31] **ibid.**

[32] **ibid.**

[33] **Marx, *"First draft"***, pp. 351, 352; ***"Second draft"***, p. 363; ***"Third draft"***, p. 366.

[34] **Marx, *"Third draft"***, p. 366.

[35] **ibid.**

[36] **מארקס אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

[37] **Marx, *"First draft"***, pp. 350, 357; ***"Second draft"***, p. 362.

[38] **Marx, *"First draft"***, p. 357.
מארקס מזכיר, בהקשר זה, את החיבור "החברה הקדומה", מאת האנתרופולוג האמריקני לואיס ה. מורגאן [ראה: **Marx, *"first draft"***, p. 350]. ספרו של מורגאן, שיצא לאור בלונדון בשנת 1877, העסיק רבות את מארקס ואת אנגלס. ב 1884 (כשנה לאחר מותו של מארקס) פירסם אנגלס את החיבור "מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה", המהווה מעין סינתזה בין המטאריאליזם ההיסטורי של מארקס ואנגלס, ומסקנותיו של מורגאן [ראה: **אנגלס פרידריך, *"מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה"***, (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ב'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 129 ואילך]. אנגלס מעיד כי בכתיבת החיבור הסתייע גם ברשימות מפורטות שכתב מארקס אודות ספרו של מורגאן [**שם**, עמ' 129]. בשורות הסיום של חיבורו מצטט אנגלס את משפטו של מורגאן על הציביליזציה: "[...] **אבדן החברה מאיים עלינו כהשלמת מסלול-חיים היסטורי, אשר העושר הוא מטרתו הסופית היחידה; שכן מסלול-חיים כזה אוצר בחובו את היסודות של חורבן עצמו. דמוקראטיה במינהל, אחווה בחברה, שוויון זכויות, חינוך לכל – הם שיפתחו את השלב הקרוב, הגבוה-יותר של החברה, שאליו חותרים בהתמדה הנסיון, התבונה והמדע. תהיה זו תחייה – אך בצורה גבוהה-יותר – של החירות, השוויון והאחווה של בתי-האבות הקדומים"** [**שם**, עמ' 250]. פסוק זה עמד לנגד עיניו של מארקס, כאשר ניסח את המשפט המצוטט לעיל, אודות השיבה מן הקפיטאליזם אל **"צורה גבוהה יותר של הדפוס הארכאי ביותר"**. חשוב להדגיש: ה"שיבה" שעליה מדברים מורגאן, מארקס ואנגלס, היא שיבה **דיאלקטית**. אין הכוונה לנסיגה מן הציוויליזאציה אלא להתקדמות הציוויליזאציה אל שלב גבוה יותר. בשיאו של התהליך הדיאלקטי חוזר ומופיע, בצורה בשלה ומפותחת, מה שהופיע בראשית התהליך הזה באופן ראשוני ובלתי מפותח.

שתהפך הקהילה מ"שיתופית-ארכאית" ל"סוציאליסטית-מודרנית". מארקס פוסק, איפוא, נחרצות:

"מבחינה תיאורטית, יכולה איפוא ה'קהילה הכפרית' הרוסית לשמר את עצמה על-ידי פיתוח הבסיס שלה – הבעלות המשותפת על האדמה [...]; היא יכולה להיעשות נקודת מוצא ישירה **עבור השיטה הכלכלית שאליה נוטה החברה המודרנית; היא יכולה לפתוח דף חדש מבלי שיהיה עליה להתאבד; היא יכולה לרכוש לעצמה את כל הפירות, שבהם העשיר אופן הייצור הקפיטאליסטי את האנושות, מבלי שתעבור דרך המשטר הקפיטאליסטי [...]"**[39]

המשפט האחרון בקטע שצוטט לעיל הוא בעל חשיבות מכרעת: הקהילה השיתופית הרוסית יכולה להוות נקודת מוצא לכינון הסוציאליזם ברוסיה, דווקא משום שהיא בת זמנו של הקפיטאליזם המערב-אירופאי. האפשרות ה"מיוחדת" של הסוציאליזם ברוסיה נובעת מן המצב המיוחד שבו, מחד, נפוצות ברוסיה קהילות שיתופיות "ארכאיות" עד-כדי היותן תופעה חברתית מרכזית, ומאידך, רוסיה אינה מנותקת מן הציוויליזציה המודרנית הקפיטאליסטית. לדברי מארקס:

"רוסיה היא הארץ היחידה באירופה, שבה ממשיך להתקיים רכוש קומונאלי במידה גדולה ובהיקף כלל-לאומי. אולם, בו בזמן, נמצאת רוסיה בתוך נסיבות היסטוריות מודרניות, היא בת-זמנה של תרבות גבוהה, היא מחוברת אל השוק העולמי, הנשלט על-ידי ייצור קפיטאליסטי. על-ידי ניכוס תוצאותיו החיוביות של הייצור המודרני, יכולה היא, אם כן, לפתח ולשנות את הצורה הארכאית-עדיין של הקהילה הכפרית, במקום להרוס אותה."[40]

דווקא משום שרוסיה היא בת-זמנה של מערב-אירופה, מבלי שנטלה חלק בתהליכים ההיסטוריים אשר עיצבו את הקפיטאליזם האירופי, יכולה היא לאמץ לעצמה את פירותיו של הייצור המודרני, מבלי לעבור ב"עמק הבכא"[41] שלו. בעזרת הפירות הללו (ייצור רציונאלי, טכנולוגיה, מדע וכדומה) יכולה היא לפתח את הקהילות הכפריות שלה, ולעשותן בסיס לסוציאליזם, תחת שתאלץ לראות בחורבנן (כפי שקרה דורות רבים קודם-לכן במערב אירופה). רוסיה אינה מנותקת מן העולם המודרני, וגם אינה טרף חסר-אונים לפולשים מבחוץ, כהודו למשל[42] (שבה נדונו הקהילות הכפריות השיתופיות-ארכאיות לחורבן מידיו השלטון האנגלי[43]). לדעת מארקס, מצב עניינים מיוחד זה מאפשר לה להגיע אל הסוציאליזם שלא מבעד

---

[39] **Marx, *"First draft"***, p. 354.
רעיון זה מופיע, בשינויים מסויימים, עוד פעם נוספת בטיוטה הראשונה [**Marx, *"First draft"***, p. 358], וכן בטיוטה השניה [**Marx, *"Second draft"***, p. 362] ובשלישית [**Marx, *"Third draft"***, p. 362].

[40] **Marx, *"Second draft"***, p. 362. See also: ***"Second draft"***, p. 349; ***"Third draft"***, p. 368.

[41] הביטוי שמארקס משתמש בו שוב ושוב בטיוטות הוא "המזלג הקודיני" [**Marx, *"First draft"***, pp. 353, 356, 357; ***"Third draft"***, p. 368] – רמז למעברי הרים בדרום האפנינים, שבהם נלכד צבא רומאי בשנת 321 לפנה"ס, ונחל תבוסה מוחצת מידיהם של הסמניטים.

[42] **Marx, *"First draft"***, p. 349.

[43] **Marx, *"First draft"***, p. 359; ***"Second draft"***, p. 368.
וראה בעניין זה גם: ***מארקס קארל, "השלטון הבריטי בהודו"***, (תרגום: ד. ליבשיץ, י. אבירפי), בתוך: ***מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>***, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 238-243.

לקפיטאליזם. את ה"מארקסיסטים" (או שמא, "חסידי הקפיטאליזם"?) הכופרים באפשרות זו שואל מארקס באירוניה, כיצד ניתן היה להקים מסילות ברזל ברוסיה ולייסד שם בנקים, מבלי שארץ זו עברה את כל שלבי ההתפתחות של הקפיטאליזם המודרני[44].

בררנו, איפוא, את הסיבות שבגללן מייחס מארקס חשיבות גדולה לקהילות הכפריות השיתופיות, עד כדי הכרה באפשרות (לפחות באפשרות **התיאורטית**) לכונן על-בסיסן ברוסיה חברה סוציאליסטית מבלי לעבור מבעד לשלב ההיסטורי של הקפיטאליזם. כעת עלינו לברר את הסכנות והמכשולים העומדים בפני התפתחות כזאת. בטרם יוסרו המכשולים הללו, אומר מארקס, לא זו בלבד שלא תוכל הקהילה השיתופית למלא את תפקידה הקונסטרוקטיבי – ספק אם תוכל בכלל להמשיך ולהתקיים![45] מארקס מחלק את הסכנות המאיימות על הקהילה השיתופית לגורמים פנימיים וחיצוניים. הגורם הפנימי העיקרי שמאיים על עתידה של הקהילה הוא הדואליזם הקיים בה בין רכוש פרטי ורכוש קולקטיבי: האדמה החקלאית היא, אמנם, קניינה של העדה כולה, אך היא מחולקת באופן תקופתי בין חברי הקהילה, כך שכל אחד מעבד את השטח שהוקצה לו בכוחות עצמו, ומנכס, כאידבידואל, את פירותיו. כמו-כן, הבית, החצר והמטלטלין נחשבים מלכתחילה כרכוש פרטי (התחום היחיד בחייה הכלכליים של הקהילה, שאין בו שום מרכיב של "הפרטה" הוא אדמות הבור והמרעה המנוצלות במשותף[46]). מארקס מציין, ראשית, שהדואליזם הזה הוא **מקור כוח** לקהילה:

> **"ניתן להבין שהדואליזם האינהרנטי למבנה הקהילה החקלאית, עשוי להעניק לה כוח-חיות רב. הבעלות המשותפת על הקרקע, והיחסים החברתיים הנובעים ממנה (משוחררים מן הקשרים החזקים אך המגבילים של קידבת-דם), מבטיחים לה** [לקהילה] **בסיס מוצק. בה בעת, הבית והחצר (הממלכה הבלעדית של המשפחה הפרטית), עיבוד האדמות בחלקות נבדלות והניכוס הפרטי של פירותיהן יוצרים פתח לאינדיבידואליות, אשר אינה מתיישבת עם האורגניזם של קהילות פרימיטיביות יותר."**[47]

לכאורה נדמה שמארקס מקבל כאן את אחד העקרונות החשובים של הפילוסופיה הליבראלית, על-פיו רכוש פרטי הוא תנאי הכרחי לאינדיבידואליות, לאישיות פרטית. אולם, נשים לב שהקונטקסט של טענה זו הוא השוואתה של הקהילה הכפרית הרוסית עם דפוסים שיתופיים פרימיטיביים יותר – נעדרי פרטיות ונעדרי אינדיבידואליזם – ולא עם חברה שיתופית עתידית, אשר בה יבוטל הרכוש הפרטי ביטול דיאלקטי. אפשר להבין כאן את מארקס כאומר, שהקהילה החקלאית עדיפה, מבחינה זו, הן על השבט הקדום, שבו אין אינדיבידואליות, והן על החברה הקפיטאליסטית שבה מועמדת האינדיבידואליות על היכולת לנכס באופן פרטי את תוצריה של עבודה חברתית, היינו: על ניצול ועל ניכור. מכל מקום, יסודות אלה של פרטיות בלב הקהילה

---

[44] **Marx, *"First draft"***, p. 349; ***"Second draft"***, p. 362.
[45] **Marx, *"First draft"***, p. 358.
[46] **ibid**, p. 351.
[47] **Marx, *"Third draft"***, p. 367.

הנוסח כאן דומה מאוד לנאמר בטיוטה הראשונה:

Marx, *"First draft"*, p. 351.

השיתופית, מוצגים על-ידי מארקס לא רק כמקור כוח, אלא גם, ובעיקר, כמקור סכנה. קיומה תלוי, בין השאר, בהצלחתה להתגבר עליהם. לדבריו:

"[...] ברור באותה מידה, שדואליזם זה עצמו עשוי, במהלך הזמן, להפוך לגרעין ההתפוררות. בנוסף להשפעות המזיקות מבחוץ, נושאת הקהילה בליבה שלה את היסודות לניוונה. רכוש קרקעי פרטי כבר מצא את דרכו לתוכה, במסווה של הבית וחצרו הכפרית, אותם אפשר להפוך למאחז, שממנו תנוהל התקפה על האדמה הקומונאלית. בכך אין כל דבר חדש. אולם, העניין המכריע הוא פיצול העבודה כמקור לניכוס פרטי. זה פותח פתח לצבירה של נכסים פרטיים כמו בקר, ממון, ולעתים אף עבדים וצמיתים. רכוש מטלטל זה, מחוץ לשליטתה של הקהילה, נתון לחליפין פרטיים שבהם פועלים העורמה והמקרה, יכביד יותר ויותר על הקהילה הכפרית כולה. כאן לפנינו מחריבו של השוויון הכלכלי והחברתי הפרימיטיבי. הוא יוצר יסודות הטרוגניים ומעורר בתוככי הקהילה קונפליקטים של אינטרסים ורגשות. קונפליקטים אלה מועדים, תחילה, לכרסם בבעלות המשותפת על האדמה המעובדת, ואחר-כך בבעלות הקהילה על היער, שדות-המרעה וכדומה (לאחר שיהפכו לספיח קומונאלי **של הרכוש הפרטי, יפלו בסופו של דבר גם אלה בידיו)."[48]**

אך האם חייבת דרכה ההיסטורית של הקהילה השיתופית ברוסיה להגיע אל סוף כזה? לא ולא, אומר מארקס: **"הדואליזם האינהרנטי** [לקהילה השיתופית] **יוצר אלטרנטיבה: או שיסוד הרכוש יגבר על היסוד הקולקטיבי, או להפך. הכל תלוי בנסיבות ההיסטוריות שבתוכן ממוקמת הקהילה"**[49]. ובכן, מסתבר שיכולתן של הקהילות השיתופיות ברוסיה להתגבר על בעיותיהן הפנימיות תלוי בנסיבות החיצוניות, ה"היסטוריות". בתנאים "טובים", תתגבר הקהילה על יסודות הרכושנות שבתוכה, ואף תפתח את עיבוד האדמה מעיבוד פרטני לקולקטיבי[50]. אך, מצד שני, הלחצים מבחוץ מפרנסים את הקשיים מבית. מארקס מפרט בטיוטות מכתבו לזאסוליץ' מספר גורמים המאיימים על הקהילה השיתופית מבחוץ: המדינה הרוסית מוצצת את לשדה של הקהילה. בעלי האדמות הפרטיים (המחזיקים במחצית הטובה של אדמות רוסיה), הסוחרים, ספקי האשראי, קפיטאליסטים חדשים – כל אלה צרים על הקהילה השיתופית, מקשים על קיומה, ומעוררים את הקונפליקטים הפנימיים בתוכה[51]. תחת חסותו של הצאר, מנצלים גורמים אלה את האיכרים (וכפי שמדגיש מארקס, "על-מנת לנשל את היצרנים החקלאיים, אין זה הכרחי לגרש מעל אדמתם, כפי שהיה באנגליה"[52]). מצב עניינים זה הביא את הקהילה הכפרית ברוסיה אל עברי פי פחת. לא רק יכולת ההתפתחות ה"נורמאלית" שלה, אלא גם עצם קיומה נתון בסכנה. ברור, אם כן, שעל-מנת שתוכל הקהילה להתקיים, ולמלא את תפקידה החיוני בבניית הסוציאליזם ברוסיה, יש לשנות את הנסיבות הכלכליות, החברתיות והפוליטיות המקיפות אותה. שינוי כזה לא יושג

---

[48] Marx, *"Third draft"*, p. 367.

הנוסח כאן דומה מאוד לנאמר בטיוטה הראשונה:

Marx, *"First Draft"*, pp. 351-352.

[49] Marx, *"Third draft"*, p. 367.

[50] Marx, *"First draft"*, p. 356; *"Third draft"*, pp. 368-369.

[51] Marx, *"First draft"*, pp. 354-355, 357-359.

[52] ibid, p. 354.

בלא מאבק פוליטי. בטיוטה הראשונה קובע מארקס במפורש: **"על-מנת להציל את הקהילה הרוסית, נחוצה מהפכה ברוסיה** [...]. **אם תתחולל מהפכה ברגע המתאים, אם תרכז את כל כוחותיה, ותאפשר לקהילה הכפרית מרחב** [התפתחות] **מלא, תתפתח האחרונה עד מהרה כיסוד של תחיה והתחדשות בחברה הרוסית** [...]".[53]

קביעה זו מעוררת תמיהה: באיזו מהפכה מדובר כאן? ברור שמארקס מדבר על מהפכה פוליטית – שינוי פוליטי אשר יצור תנאי התפתחות חיוביים עבור הקהילות. כמו-כן, זאת אמורה להיות מהפכה סוציאליסטית, מעצם העובדה שמטרתה היא לאפשר התפתחותן של קהילות יצרניות **שיתופיות**. אולם מי יהיה מחוללה של המהפכה? ודאי אין זה הפרולטאריון הרוסי, שכמעט ואינו קיים עדיין (והיווצרותו בקנה מידה רחב מניחה, מן הסתם, את **חורבנה** של האיכרות הרוסית). האם מתכוון כאן מארקס למרד בעל אופי "בלאנקיסטי" של קומץ מהפכנים מיומנים? קשה ליחס למארקס גישה כל-כך לא "מארקסיסטית". או אולי מעמד האיכרים הרוסי הוא זה אשר יכול לשמש כאן כסובייקט מהפכני? אין בטיוטות תשובה לשאלות אלה.

פרידריך אנגלס נדרש לסוגיית הקהילות השיתופיות ברוסיה שש שנים קודם לחליפת המכתבים בין מארקס וזאסוליץ'. עיון במאמרו "הוויות סוציאליות ברוסיה"[54] עשוי להעמידנו על מורכבות הבעיה שבפניה ניצב גם מארקס. אנגלס גורס, כמארקס אחריו, שהקהילות השיתופיות לא תוכלנה למלא תפקיד חיובי של ממש בלי מהפכת שחרור, אולם אין הוא מזהה פוטנציאל מהפכני כזה בקרב איכרי רוסיה[55]. לבעיה זו מציע אנגלס שני פתרונות, אשר דומה שאינם משתלבים זה עם זה. ראשית, הוא אומר: **"אם יש עוד משהו, העשוי להציל את קניין-העדה הרוסי ולתת לו את ההזדמנות ליהפך לצורה חדשה בעלת כושר-חיים ממש, הרי זו מהפכה פרולטארית במערב אירופה"**[56]. מכך מסתבר, שהמהפכה אשר תושיע את הקהילות השיתופיות הרוסיות לא תהיה מעשה של אוטו-אמנסיפציה. המהפכה הרי לא תתרחש כלל ברוסיה! דומה שגישתו זו של אנגלס ממזערת עד כדי ביטול את תרומתן האפשרית של הקהילות הללו לבניין הסוציאליזם. ואולם, בהמשך הדברים מציג אנגלס מסלול התפתחות אחר: **"אין ספק, רוסיה עומדת על סף מהפכה.** [...] **כאן משתלבים כל התנאים למהפכה; מהפכה אשר יפתחו בה המעמדות העליונים של עיר-הבירה, ואולי אפילו הממשלה עצמה, ואילו האיכרים ידחפוה בהכרח קדימה, מעבר ומעל לשלב הקונסטיטוציוני** [...]"[57]. כאן נדמה שאנגלס מנבא **מהפכת-איכרים** סוציאליסטית ברוסיה. נראה שטענות סותרות-לכאורה אלו מלמדות, יותר מכל, על הקשיים התאורטיים שהציבה "השאלה הרוסית" בפני מייסדיו של "הסוציאליזם המדעי": היסודות המהותיים בתורת-המהפכה שלהם השתלבו, לפחות לכאורה, באופן קוהרנטי במערב-אירופה (המהפכה כאוטו-אמנסיפציה, הפרולטאריון כמעמד הנושא על גבו את החברה וכסוכן מהפכני בפוטנציה, התהוות האפשרות הריאלית לשחרור רדיקאלי כחלק אימננטי מן הסדר הבורגני). כשמדובר ברוסיה הטרום-קפיטאליסטית, התמונה שונה למדי (שם המעמד המנוצל אינו הפרולטאריון חסר הרכוש אלא האיכרים). ובכל-זאת, לא

---

[53] **ibid**, pp. 359-360.

[54] **אנגלס פרידריך, *"הוויות סוציאליות ברוסיה"***, (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 35-44.

[55] **שם**, עמ' 42-43.

[56] **שם**, עמ' 42.

[57] **שם**, עמ' 43-44.

יכלו מארקס ואנגלס להתעלם מן הפוטנציאל המהפכי ברוסיה, ואף לא מקיומן של קהילות כפריות המקיימות – כבר בתנאי ההווה – כלכלה שיתופית. קשיים אלה ניכרים גם מסמך אחר עליו חתומים מארקס ואנגלס במשותף. במבוא שכתבו למהדורה הרוסית השניה של "המאניפסט הקומוניסטי", בשנת 1882 (כשנה לאחר חליפת המכתבים בין מארקס וזאסוליץ'), הם שואלים:

"הייתכן כי האובשצ'ינה הרוסית [הקהילה הכפרית השיתופית], **צורה זו של קניין-הקרקע המשותף הקמאי, שאמנם נתערערה הרבה, – הייתכן כי תעבור במישרין לצורה הגבוהה-יותר של הקניין המשותף הקומוניסטי? או שמא להיפך, תהיה אנוסה לעבור תחילה אותו תהליך-התפוררות שנודע להתפתחות ההיסטורית של המערב?"**[58]

בתשובתם לשאלה זו מציגים מארקס ואנגלס כיוון פתרון חדש, שהוא מעין שילוב של שני הפתרונות הקודמים (מהפכת איכרים ברוסיה ומהפכה פרולטארית במערב):

"התשובה היחידה האפשרית כיום היא: אם תהיה המהפכה הרוסית אות למהפכה הפרולטארית במערב, באופן שאחת תשלים את חברתה, – כי-עתה אפשר הדבר, שקניין-הקרקע הרוסי המשותף של-עכשיו ישמש נקודת-מוצא להתפתחות קומוניסטית."[59]

המהפכה הרוסית תעורר, איפוא, את המהפכה הפרולטארית הקומוניסטית במערב אירופה, ושתי אלה יחדיו יכשירו את הקרקע להתפתחות הקומוניזם ברוסיה, על יסודן של העדות השיתופיות. ואולם, אין כאן דין וחשבון כלשהו אודות אופיה של המהפכה הרוסית, וגם לא אודות טיב הקשרים שבין מהפכה זו והמהפכה הפרולטארית במערב. האם נאמרו הדברים הללו רק כדי לסבר את אזניהם של המהפכנים הרוסיים? ייתכן. אולם **הצורך** לסבר את אזנם (כמו גם עצם העובדה שכתבו הקדמה להוצאה השניה של ה"מאניספט" ברוסית) מעיד, שמארקס ואנגלס לא הקלו ראש באפשרות של מהפכה ברוסיה.

אנו נשארים, איפוא, בלא תשובה מספקת לשאלה בדבר אופיה של "המהפכה הרוסית", שעליה מדבר מארקס בטיוטות מכתבו לזאסוליץ'. אפשר שהקשיים שמעלה רעיון זה הם שגרמו לו לזנוח, בנוסח הסופי של המכתב, את הדיבור על "מהפכה", ולהסתפק בקביעה, כי על-מנת שתוכל הקהילה השיתופית למלא את תפקידה, **"יש לסלק תחילה את ההשפעות ההרסניות המתקיפות אותה מכל צד, ואז להבטיח לה** [לקהילה השיתופית] **תנאים נורמאליים להתפתחות ספונטאנית"**[60]. ואולם, שנה מאוחר יותר, בהקדמה לתרגום הרוסי של ה"מאניפסט", שוב חוזר מארקס, כפי שראינו, ומדבר על "מהפכה רוסית". חוסר עקיבות זה משקף, לדעתי, את חוסר ההכרעה של מארקס בשאלה זו. אולם גם בנוסח העמום של המכתב לזאסוליץ' – בו מוותר מארקס על מושג ה"מהפכה" – ניכרת תלותה של הקהילה השיתופית בשינוי הנסיבות החיצוניות, שינוי שאין להבינו אלא כמעשה פוליטי.

---

[58] **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, ***"הקדמה למהדורה הרוסית של 'המאניפסט הקומוניסטי'"***, (תרגום: מ. דורמן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך**, **כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 3.
[59] **שם**, שם.

[60] **Marx, *"Letter to Vera Zasulich"***, p. 371.

אילו מסקנות יכולים אנו להסיק מן הדיון של מארקס בקהילות השיתופיות הרוסיות? ראשית, ברור כי מארקס לא פסל פסילה גורפת כל סוג של התארגנות חברתית-שיתופית. שלא כמו תלמידים מסויימים שלו, הוא לא דבק באופן עיוור בפוליטיקה המהפכנית, ופסל כל פעולה אחרת כ"אוטופיזם"-גרידא. ובאופן רחב יותר: מארקס מתגלה כאן כ"מארקסיסט" מאוד לא דוגמאטי. אין הוא אוחז בעקשנות בדוקטרינה ההיסטוריוסופית אשר נקשרה בשמו, ומוכן להכיר בקיומן של דרכים (היסטוריות) רבות להגשמתו של הסוציאליזם. יתר-על-כן: כמו מאמר הפולמוס שלו עם ארנולד רוגה, אשר נדון בפרק הקודם[61], כך גם טיוטות מכתבו לזאסוליץ' מבהירות הבהר היטב כי עבור מארקס, הבְּנִיָּה של אופן-ייצור שיתופי ושל יחסים-חברתיים שיתופיים היא **מהותו העצמית הפוזיטיבית** של הסוציאליזם, ואילו המאבק הפוליטי טפל לַבניה הזאת – הוא משרת אותה כאמצעי.

ואולם, למרות האמור לעיל, נראה שהיסוד הפוליטי נותר היסוד הדומיננטי במחשבתו של מארקס, אפילו במקום זה, שבו נראה לכאורה כי הוא מתקרב אל אופן החשיבה ה"אוטופיסטי" (מתקרב אליו לפחות במובן זה, שהוא רואה תפקיד חיובי לקהילות שיתופיות קיימות במעשה שחרורה הכללי של החברה). עובדה זו ניכרת גם מן הנוסח הסופי של המכתב לזאסוליץ', אך היא עולה בבהירות גדולה מן הטיוטות המקדימות: הקהילה הכפרית השיתופית היא, אולי, נקודת משען לתחיה סוציאלית ברוסיה, אולם אין היא יכולה למלא את תפקידה זה – ואפילו סיכויי השרדותה מוטלים בספק – כל עוד לא שונו הנסיבות ההיסטוריות ה"חיצוניות". התפתחות קונסטרוקטיבית של הסוציאליזם, בְּנִיָּה של קהילות שיתופיות ושל דפוסי שיתוף בהיקף המהווה שינוי איכותי בחברה, אפשרית רק משעה שסולקו המכשולים על-ידי מעשה "נגאטיבי": ביטול הנסיבות ההיסטוריות הקיימות באמצעות מאבק פוליטי ומהפכה פוליטית. כזכור, המוטיבציה הראשונית לפנייתה של זאסוליץ' אל מארקס היתה הוויכוח בחוגי המהפכנים הרוסיים בשאלה "מה צריך לעשות?". אף שהדבר לא נאמר מפורשות במכתב, נדמה שתשובתו של מארקס למהפכנים הרוסים היא: "עשו פוליטיקה" (מכל מקום, המכתב והטיוטות מהווים "הכשרת קרקע" תיאורטית לתשובה כזאת). אכן, קיימות דרכים רבות אל הסוציאליזם; אין זה הכרחי, אפילו, לעבור דרך השלב הקפיטאליסטי; אולם דומה שלדעת מארקס אין דרך העוקפת את המאבק הפוליטי. הפרקטיקה ה"פוליטית" (הנגאטיבית) טפלה, לפרקטיקה ה"אוטופיסטית" (הפוזיטיבית) מבחינה מהותית, אך למרות זאת היא-היא העיקר: מעמדו של המאבק הפוליטי ביחס אל בניית החברה הסוציאליסטית היא כמעמדו של אמצעי ביחס למטרה, או של תנאי-הכרחי ביחס למותנה. במלים פשוטות: אי אפשר בלעדיו. בשום מקום לא מציג מארקס טענה הפוכה: שהמאבק הפוליטי נזקק לקהילות השיתופיות (או, למצער, מסתייע בהן). הקהילות הללו, כּאלה, הן פאסיביות במאבק השחרור. עליהן להמתין בסבלנות למהפכנים הפוליטיים, אשר יבואו להושיען משלטון הדיכוי של הצאר, ויפתחו בפניהן את השער לבניית החברה הסוציאליסטית ברוסיה.

---

[61] ראה עמ' 115 לעיל.

מארקס לא פסל איפוא, פסילה דוגמאטית, כל הוויה חברתית שיתופית קיימת בשלב של טרם המהפכה. אפשר להסיק מכך, שגם לא התנגד לפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות – כלומר: לא התנגד לה, בתנאי שהיא מתלווה לפעילות הפוליטית ואינה מפריעה בעדה. אפילו במקום שבו נוקט מארקס עמדה חיובית ביחס לפרקטיקה האוטופיסטית, הוא מקנה בכל-זאת עדיפות מכרעת לפרקטיקה הפוליטית במאבק השחרור. נוכל להגדיר את גישתו כחיוב האוטופיה "בגבולות הפוליטיקה בלבד". פסילה דוגמאטית של המעש האוטופיסטי אין כאן, אך גם לא תפיסה דיאלקטית של ממש אודות היחס שבין פוליטיקה ואוטופיה. "תורת השלבים" של מארקס נותרת על כנה, אם גם בנוסח "מרוכך" יותר מבמקומות אחרים.

יש להודות, עם זאת, כי בחשבון אחרון, היכולת שלנו להסיק מסקנות מפרשת הקהילות השיתופיות ברוסיה היא מוגבלת, ולא רק משום שהמיר והאושבצ'ינה אינן קהילות אוטופיסטיות במובן מדוייק. ראשית, ההיסטוריה כבר השיבה על השאלה הפתוחה שהציג מארקס ב 1881. מבין שתי האפשרויות ההיסטוריות – תחייתן של הקהילות הללו כבסיס להתחדשות סוציאלית ברוסיה, או חיסולן בידי הכוחות המתנגדים – התממשה האפשרות האחרונה (ואם נכונה טענתו של מרטין בובר, שהמשטר הקומוניסטי בברית-המועצות תרם תרומה מכרעת לניוונן של הקהילות השיתופיות[62], הרי שלפנינו דוגמא עצובה ל"עורמת ההיסטוריה". מדבריו של מארקס ברור, שתפקידו של השלטון הקומוניסטי הוא **להחיות** את הקהילות הללו ולא להמיתן). שנית: ברור, שכאשר עסק מארקס בקהילות השיתופיות, ובחברה הרוסית בכללה, נמצא עומד מחוץ לתחום המובהק של עיוניו. עשרות שנים הקדיש מארקס לחקר החברה הבורגנית-קפיטאליסטית, כפי שהתהוותה במערב אירופה. העיסוק שלו בחברה הרוסית היה, לעומת זאת, בגדר חקירה ראשונית (ואף אם התכוון להקדיש לנושא זה מחקר מיוחד, הרי הלך מארקס לעולמו שנתיים בלבד לאחר מכן, ב 1883). ייתכן שמארקס עצמו היה ער לכך שעיסוקו בחברה הרוסית אינו מפותח דיו, ואולי משום-כך הסתפק במכתב לקוני כל-כך לורה זאסוליץ'. אפשר שהדבר החשוב ביותר שאנו לומדים ממכתב זה הוא סירובו של מארקס להחיל א-פריורית את מסקנות מחקריו, אודות הציוויליזציה המערב-אירופית, על מקומות אחרים ונסיבות היסטוריות אחרות.

הסתייגויות אלה, בדבר יכולתנו להסיק מסקנות נרחבות מן הדיון של מארקס בקהילות השיתופיות ברוסיה, אינן תקפות כשמדובר בצורה אחרת של התאגדות שיתופית יצרנית, צורה שמקומה בלב החברה הקפיטאליסטית המתועשת. בדברים אלה כוונתי **לקואופרציה**. אפשר שבמבט ראשון אין המפעל הקואופרטיבי נתפס כדוגמא אופיינית לקהילה שיתופית. כאשר מדברים על קומונות וקהילות כאלה, חושבים בדרך-כלל על "כפר" או חווה חקלאית באיזור ספר. אולם אלה הם מאפיינים לא מהותיים של הקהילה השיתופית, לפחות כפי שהיא מוגדרת במחקרי זה. אני בוחן כאן את הקהילות השיתופיות לא כפרוייקטים של "חזרה אל הטבע" דווקא, או בריחה מהניכור שבמרכזי הציוויליזציה המפותחת, אלא כ"תאים" של חברה סוציאליסטית, המוקמים בתוך חברת ההווה הקפיטאליסטית. ברור, לדעתי, שחברה סוציאליסטית חופשית (כפי שהבינוה כל ההוגים הנדונים במחקר זה) תעשה שימוש מושכל בכוחות-הייצור שברא הקפיטאליזם, ולא תוותר עליהם לטובת אופן-ייצור פרימיטיבי יותר. במלים פשוטות: תהיה זו

[62] בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>, עמ' 114-116.

חברה מתועשת. מכאן, ש״תאיה״ החברתיים יתקיימו גם בעיר ובתעשיה, לא רק בכפר ובחקלאות. אם מכוונת הקהילה השיתופית לעמוד בחזית המאבק של הקידמה, עליה להיות פרוגרסיבית מבחינת הפונקציות הכלכליות המוגשמות בה. ואכן, אוטופיסטים רבים, מוקדמים כמאוחרים, דברו במפורש על התארגנות שיתופית בתעשיה. אואן, למשל, היה תעשיין בעצמו, ונסיונותיו הראשונים בהגשמת רעיונותיו הסוציאליסטים בוצעו במפעלו. יש להודות, עם זאת, שתנועות שיתופיות רבות בתקופה המודרנית הציגו נטיה אידאולוגית ומעשית ״לחזור אל הכפר״ – להמיר את אורח החיים העירוני-תעשייתי באורח חיים כפרי של חקלאות ומלאכה. מקורה של נטיה זו הוא ביקורת חריפה על הקפיטאליזם המתועש (ביקורת המבוטאת באופן תיאורטי-רציונאלי, אך גם כסלידה רגשית או אסתטית). אולם, כפי שהראו מארקס ואנגלס ב״מאניפסט הקומוניסטי״, יש המבקרים את הקפיטאליזם מתוך עמדה **ריאקציונית** דווקא.

מן הראוי להתייחס כאן, במלים מספר, לקירבה (או קירבה לכאורה) זו שבין אוטופיזם לריאקציה. לא פעם הוצגו רעיונות אוטופיסטיים, על-ידי יריביהם, כ״הזיות רומנטיות״, כ״געגועים לתקופות עבר״ וכן הלאה. ואכן, ביקורת זו מוצדקת במידה שבה שררו בתנועות הקומונאליות-אוטופיסטיות אידאלים רומנטיים דוגמת ״השיבה אל הכפר״. יחד-עם-זאת יש לזכור, ש״ביטול הניגוד שבין העיר לכפר״ הוא עיקר מפורש במאניפסט הקומוניסטי[63]. טעות היא להבין ביטול זה באורח חד-צדדי, כאילו התכוונו מארקס ואנגלס רק להפיכתם של הכפרים למרכזי ״תעשיה חקלאית״. ביטול הניגוד שבין העיר לכפר אמור, אכן, להעמיד את החקלאות על יסודות של ייצור מתועש רציונאלי, אך הוא אמור לבטל גם כמה מאפיינים של היצור המתועש **הבלתי**-רציונאלי – מאפיינים שביטוייהם המזעזעים ביותר נמצאים בערי התעשיה. בחיבורו ״לשאלת השיכון״ מיטיב אנגלס לתאר את המטרה: שחרורן הכפול, ההדדי, של אוכלוסיית הכפר מן הקיפאון, הבידוד והנחשלות, ושל אוכלוסיית העיר מן הצפיפות, העוני, הזיהום והסירחון[64]. אנגלס אף מציין שם במפורש את אואן ואת פוריה כמי שהציגו בתוכניותיהם האוטופיות ביטול שכזה[65]. מכאן, שיש להבחין היטב בין מגמות של ״נסיגה״ אל עידן כפרי טרום-תעשייתי, לבין מגמות של התקדמות, הבאות לתקן את הפירוד שבין העיר לכפר, שאותו בראה התעשיה המודרנית[66]. דומה שמארקס ואנגלס ראו באוטופיסטים ה״גדולים״, בני ראשית המאה התשע-עשרה, מייצגים של המגמה **הפרוגרסיבית**. כך עולה ממבנה הפרק השלישי ב״מאניפסט״[67] (שבו מופרד ה״סוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי-ביקורתי״ מן ה״סוציאליזם הריאקציוני״ וה״סוציאליזם השמרני או הבורגני״). וכן, בחיבורו ״המשפחה הקדושה״, טוען מארקס שהסוציאליסטים האוטופיסטיים (הוא מזכיר בהקשר זה את אואן, את פוריה ואת קאבה) הם

---

[63] ראה: **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ׳ 46.

[64] **אנגלס פרידריך, *״לשאלת השיכון״***, (תרגום: א. ראפ), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א׳</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ׳ 457.

[65] **שם**, עמ׳ 428.

[66] בהרצאה שבה קרא הרברט מרקוזה להפיכתו המחודשת של הסוציאליזם ממדע לאוטופיה, הוא מספק ניסוח מדוייק ותמציתי להבחנה זו: **״המרה טכנית [...] פירושה חיסול זוועות התיעוש והמיסחור הקפיטליסטי, חידוש מבנה הערים ושיקום הטבע לאחר ביעור נגעי התיעוש. למותר לומר, שבדברי על סילוק זוועות התיעוש הקפיטליסטי רחוק אני מכל מחשבה על נסיגה רומנטית אל השלב הקדם-טכני. אדרבא, מאמין אני, כי ברכותיהם האמיתיות של הטכניקה ושל התיעוש יתגלו ויתממשו רק לאחר שיסולקו התיעוש הקפיטליסטי והטכניקה הקפיטליסטית.״** [**מרכוזה, <u>קץ האוטופיה</u>**, עמ׳ 27-28].

[67] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ׳ 47 ואילך.

נצר ישיר של המטריאליזם הצרפתי[68] – אסכולה פילוסופיות הרחוקה מאוד מכל סוג של "רומנטיקה". ואולם, טוענים מארקס ואנגלס ב"מאניפסט", אם ראשוני האוטופיסטים ביטאו מגמות של קידמה, הרי שתלמידיהם המאוחרים "**נבללים** [... קמעה-קמעה] **בקהל הסוציאליסטים הריקאציוניים או השמרנים** [...]"[69]. אפשר לפקפק בחלוקה הסכמאטית שמציגים מארקס ואנגלס בין "ראשונים" ו"אחרונים", אולם נראה שיש גרעין של אמת בדבריהם: נראה כי בתנועות קומונאליות אוטופיסטיות, במאות התשע-עשרה והעשרים, התקיים מאבק פנימי מתמיד בין מגמות רומנטיות (או רגרסיביות) לבין מגמות פרוגרסיביות. כאמור, הכוח המניע את שתי המגמות הללו הוא אחד – ביקורת החברה המודרנית. ההבדל הוא בכיוונים אליהם מתועל הכוח הזה. אגב, שתי המגמות הללו – הרגרסיבית והפרוגרסיבית – מופיעות יחדיו בהגותו רבת הניגודים של ז'אן ז'אק רוסו, מקדימו הרעיוני של הסוציאליזם האוטופיסטי.

אם נחזור אל המפעל הקואופרטיבי, הרי הוא מהווה התאגדות שיתופית בייצור (ולפעמים גם בצריכה[70]). מבחינה זו הוא קהילה אוטופיסטית לכל דבר (במונחיו של מחקרי זה). יחד-עם-זאת, אין מניעה שהמפעל יתקיים ב"ליבו של הקפיטאליזם" הן מן הבחינה הגיאוגרפית (ערי התעשיה) והן מן הבחינה הטכנולוגית. פרוייקט כזה פטור, איפוא, מחשד ה"רומנטיקה" שהוצג בפיסקה הקודמת, כמו גם מאשמת ה"בריחה" מתחומי מחייתו של הפרולטאריון (הערים הגדולות) אל מחוזות הספר, שבהם קטנה האפשרות להשפיע השפעה פוליטית[71]. דווקא משום שהמפעל הקואופרטיבי משוחרר ממאפיינים רבים שהסתפחו אל ה"אוטופיזם", עם שהוא משמר את תכונותיה המהותיות של הקהילה האוטופיסטית, דווקא משום כך הוא יכול לשמש אבן בוחן ליחסו העקרוני של מארקס אל הפרקטיקה האוטופיסטית: שלא כמו הקהילה הכפרית ברוסיה, או נסיונות שיתופיים-כפריים באירופה ובאמריקה, כאן לפנינו מקרה מובהק של התאגדות שיתופית בתוך הסדר החברתי והכלכלי השורר, המבקשת לערער על הסדר הזה **מבפנים** ולהציב לו אלטרנטיבה.

בהקשר זה יש להזכיר גם את קביעתו הנחרצת של מארקס, כי מעשה השחרור יכול להתגשם רק כאוטו-אמנסיפציה. קהילה אוטופיסטית-פוליטית עשויה להיות גורם פרוגרסיבי רק אם היא מוקמת כמעשה של שחרור עצמי; כאן לא יועילו פרוייקטים "למען העניים והסובלים", במימונם ובניצוחם של הממשלה או הפילאנטרופ. המפעל הקואופרטיבי עומד גם בתנאי זה. אמת, לעתים מוקמים מפעלים כאלה על-ידי הממשלה או בחסותו של בעל-ההון, אולם אין מניעה עקרונית שיוקמו בהתארגנות עובדים "מלמטה", כפי שאכן הוקמו קואופרציות רבות.

---

[68] **מארקס, *"המשפחה הקדושה"***, עמ' 200-201.
[69] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 58.
[70] במידה שנוספות למפעל פונקציות נוספות על אלו של הייצור. למשל: צרכניה שיתופית של העובדים, מוסד חינוכי שיתופי לילדי העובדים וכדומה.
[71] רבות מן התנועות הקומונאליות בעת החדשה התאפיינו בנטיה לברוח מן החברה הקיימת אל מחוזות ספר רחוקים. נטיה זו להתנתקות מן המציאות השוררת ניכרת ביותר בקהילות השיתופיות אשר הוקמו בצפון אמריקה במהלך המאה התשע-עשרה, על-ידי קבוצות של מאמינים נוצרים שפרשו מן הכנסיות הממסדיות, ונרדפו על-ידי השלטונות בארצות מוצאם. הבריחה מן המציאות בוטאה כאן, פשוטו כמשמעו, כבריחה על-פני האוקיינוס מן העולם הישן אל החדש. לא פעם הושווה מסע זה, על-ידי נוסעיו, ליציאת בני-ישראל ממצרים. השוואה זו מלמדת, בין שאר דברים, על האופי המהותי של פרוייקט קומונאלי זה **כשמרני ולא פרוגרסיבי**: המוני העבדים של הקפיטאליזם המתועש הושארו מאחור בעבדות מצרים שלהם. באופן כללי אפשר לומר שהסוציאליזם מבקש לתקן את החברה הקיימת – לשנותה ולא פשוט "להחליפה" באחרת. לכן עליו להתייחס בחשד (אם כי לא בהכרח בשלילה מוחלטת) לכל נסיון של התנתקות מן המציאות החברתית הקיימת.

כשבאים אנו לבחון, איפוא, את יחסו של מארקס אל רעיון הקואופרציה, אנו נתקלים, קודם כל, בדלות יחסית של חומר: מארקס מיעט להתייחס בכתביו לרעיון זה[72]. אולם, חשוב לציין שההתייחסויות המעטות הקיימות הן, באופן עקבי, חיוביות. גם במקומות שבהם נדמה כי מארקס מסתייג מרעיון הקואופרציה, מגלה עיון מדוקדק כי ההסתייגות היא ממאפיין **מסויים** ולא מהותי. כך, למשל, מבקר מארקס את התביעה ב"תכנית גותהא", להקמת חברות קואופראטיביות בעזרת המדינה. מארקס מתנגד בחריפות ל"מתכון" זה לתיקון החברה, אולם התנגדותו אינה נוגעת בעצם הקמתן של הקואופורציות, אלא בכך שמשימה זו מופקדת בידיה של המדינה: **"ואשר לחברות הקואופרטיביות, הלא נודע להן ערך** רק **במידה שהן יצירות-פועלים בלתי-תלויות, שאינן חוסות לא בצל הממשלות ולא בצל הבורגנים"**[73]. ניכר, שטענה זו משקפת את תביעתו של מארקס כי תהליך השחרור יוגשם כאוטו-אמנסיפציה של הפרולטאריון. אחת מן השתיים: אם החברות הקואופרטיביות יכולות לשמש גורם חשוב בתהליך השחרור, לא ייתכן כי אלה תוקמנה על-ידי המדינה השוררת ובחסותה. מאידך: אם תסכים המדינה (או הבורגנות) להקים חברות כאלה, יהיה בכך אישור נחרץ לכך שהן אינן מאיימות על הסדר החברתי והכלכלי הקיים. מתוך הלוגיקה של המשפט דלעיל, וכך גם מרוחו, עולה שמארקס מחזיק באפשרות הראשונה: קואופרציות של פועלים, המקיימות את תנאי האוטו-אמנסיפציה, נתפסות על-ידו כגורם בעל-ערך (אם כי ודאי לא יחיד או ראשון במעלה) בתהליך השחרור.

אפשר שהמקום, אשר בו מתייחס מארקס באופן החיובי הנחרץ ביותר למפעלים הקואופרטיביים, הוא בנאום היסוד של האינטרנציונאל, משנת 1864. לאחר שעסק בנאומו ב"חוק עשר השעות" (הישג **פוליטי** של התנועה הסוציאליסטית) אומר מארקס את הדברים הבאים:

> **"נצחון גדול פי-כמה של הכלכלה המדינית של העבודה על הכלכלה המדינית של ההון** [בנוסח האנגלי כתוב כאן: "של הרכוש"] **עמד בשער"**
>
> **"המדובר הוא בתנועה הקואופרטיבית, במיוחד בבתי החרושת הקואופרטיביים, אשר כמה 'ידיים'** [קרי: פועלים] **נועזות הקימו בלא עזרה. שום הערכה לא תמצה את מלוא-ערכם של אותם נסיונות חברתיים גדולים. הם הוכיחו במעשים, במקום בנימוקים, כי ייצור בקנה-מידה גדול ובהתאמה להתקדמות המדע המודרני יכול להתגשם מבלי שיהא קיים מעמד של אדונים המשתמשים במעמד של 'ידיים'; כי אין צורך בכך, שאמצעי-העבודה, על מנת שישאו פרי, ייהפכו למונופולין המשמש אמצעי-שליטה על העובד עצמו ואמצעי-ניצול כנגדו; וכי העבודה השכירה, כמוה כעבודת-העבדים ועבודת-צמיתים, אינה אלא צורה חברתית חולפת ונחותת דרגה, שנגזר עליה להיעלם מפני העבודה המאוגדת, העושה מלאכתה ביד חפצה, ברוח איתנה ובלב שמח. זרע השיטה הקואופרטיבית נזרע באנגליה על-ידי רובדט אואן; נסיונות הפועלים שביבשת היו,**

---

[72] כי מארקס לא הרבה ("Evolutionary Socialism") גם אדוארד ברנשטיין מציין בספרו "סוציאליזם התפתחותי" להתייחס לקואופרציה. לדעתי, ברנשטיין מצביע נכונה על הסיבה לכך: הפראקסיס האמנסיפטורי של מארקס היה פוליטי בעיקרו (ומשום כך התארגנויות עובדים קואופרטיביות, שהן תופעות "כלכליות", לא תפסו בו מקום חשוב)
See: **Bernstein, Evolutionary Socialism**, p. 109.

[73] **מארקס, ביקורת תכנית גותהא**, עמ' 46 (ההדגשה במקור).

לאמיתו של דבר, התוצאה המעשית המיידית של אותן תיאוריות, שאמנם לא הומצאו, אך הוכרז עליהן בריש-גלי בשנת 1848.״[74]

האם דברים אלה של מארקס משקפים את יחסו האמיתי אל הקואופרציה, או שהם בגדר ״מחווה״, שנועדה לרצות נציגי זרמים סוציאליסטיים אחרים, אשר השתתפו ביסוד ה״אינטרנציונאל״? דבריו של אנגלס, בהקדמה למהדורה הגרמנית משנת 1890 של ״המאניפסט הקומוניסטי״, מרמזים, אולי, על האפשרות השניה[75]. אולם, פיסקה אחרת של מארקס, שנכתבה באותה תקופה, יכולה לשמש לנו כאן כעדות מסייעת, התומכת באפשרות הראשונה. הפיסקה לקוחה מן הטיוטות, אשר פורסמו אחרי מותו של מארקס ככרך השלישי של ״הקאפיטאל״. היות שמדובר במחקר תיאורטי, ואף בטיוטה שלא פורסמה על-ידי מארקס עצמו, אין לחשוד שהדברים הבאים נכתבו מתוך שיקולים טקטיים-גרידא של ״פוליטיקה מהפכנית״:

״בתי-החרושת הקואופרטיביים של הפועלים עצמם מהווים, בתחומיה של הצורה [החברתית] **הישנה, את הבקעתה הראשונה של הצורה החדשה**[76]**, אף שבדרך הטבע הם יוצרים מחדש, בארגונם הממשי, את כל חסרונותיה של השיטה הקיימת, ואף חייבים לייצרם מחדש. אך הניגוד שבין קפיטאל ועבודה מבוטל כאן, גם אם בתחילה אין פירוש הדבר אלא שהפועלים בהתאגדותם הופכים לקפיטאליסט של עצמם** [...].״[77]

דווקא משום שאין בדברים הללו התרפקות נלהבת על המפעלים הקואופרטיביים, ובסוף הפיסקה מוצגת, בעיקר, הבעייתיות האינהרנטית להם, יכולים אנו לקבל, שמארקס מייחס חשיבות גדולה לקואופרציה, כפי שמשתמע מראשית הפיסקה. נראה, לכן, כי דבריו של מארקס בעניין זה ב״מגילת היסוד של האינטרנאציונאל״ מבטאים נאמנה את דעתו. אכן, גם בדברי שבח נמלצים אלה (שב״מגילת היסוד״), אין מארקס רואה את המפעלים הקואופרטיביים כהתחלות של בְּנִיָּה סוציאליסטית, בעלת ערך חיובי בפני עצמה, אלא בעיקר כ״אמצעי המחשה״, במסגרת המאבק לשחרור העבודה. יחד-עם-זאת, אין ספק שהוא מייחס כאן לתנועה הקואופרטיבית חשיבות מכרעת, גדולה אף מזו של ״חוק עשר השעות״, שהרבה כל-כך להללו. ״חוק עשר השעות״ היה צעד בעל אופי פוליטי נגאטיבי מובהק: הוא **הגביל**, באמצעות חקיקה פרלמנטארית, את ההיקף

---

[74] **מארקס קארל, *״מגילת-היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית״***, (תרגום: מ. שטראוס), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, __כתבים נבחרים, כרך א׳__**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ׳ 269. במקומות ספורים שיניתי את התרגום על-פי הנוסח האנגלי:

Marx Karl, *"Inaugural Address of the Working Men's International Association"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, __Collected Works, vol. 20__**, Lawrence & Wishart (London, 1985), p.11.

[75] **״האינטרנאציונאל היה זקוק לפרוגראמה, שלא תנעל דלת בפני הטרייד-יוניונים האנגליים, הפרודוניסטים הצרפתיים, הבלגיים, האיטלקיים והספרדיים והלאסאליאנים שבגרמניה. פרוגראמיה זאת – דברי-המבוא לתקנון האינטרנאציונאל – חיבר מארקס, ואף באקונין והאנארכיסטים ראו בה מעשה-ידי-אמן.״** [**אנגלס פרידריך, *״מתוך ההקדמה למהדורה הגרמנית, 1890, של ׳המאניפסט הקומוניסטי׳״***, (תרגום: מ. דורמן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, __כתבים נבחרים, כרך א׳__**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ׳ 4-5].

[76] מארקס כותב במקום זה שוב ״של הצורה הישנה״ ("der alten Form"), אלא שאז הופך המשפט כולו לתמוה מבחינה תוכנית וסגנונית. בעקבות כמה מן המתרגמים העדפתי, איפוא, להניח שמדובר בפליטת קולמוס, ולתרגם ״הצורה החדשה״. השווה, למשל:

Marx Karl, __Capital Vol. III__, Foreign Languages Publishing House (Moscow, 1962), p. 431;
Marx Karl, __Capital, Vol 3__, translated by David Fernbach, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1981), p. 571.

[77] **Marx Karl, __"Das Kapital, Dritter Band"__**, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, __Werke, Band 25__**, Dietz Verlag (Berlin, 1964), p. 456.

המותר של ניצול הפועלים. האם אפשר להסיק מדבריו של מארקס לעיל כי הפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת מפעלים קואופרטיביים חשובה יותר מן הפרקטיקה הפוליטית? התמונה מתאזנת במידה רבה בדברים שאומר מארקס מייד בהמשך הנאום:

"בו-בזמן הוכיח הנסיון של התקופה שבין 1848 ל- 1864 הוכחה חותכת את צידקת ההשקפה, שהמנהיגים הנבונים-ביותר של מעמד הפועלים כבר גרסוה לגבי התנועה הקואופרטיבית האנגלית בשנים 1851 ו- 1852, כי, עם כל היותה מעולה מבחינת העיקרון ומועילה מבחינה מעשית, אין עבודה קואופרטיבית מסוגלת לעצור את גידולו של המונופולין בטור גיאומטרי, לשחרר את ההמונים ואפלו לא להקל גם במעט את נטל מצוקתם, כל-עוד היא מוגבלת לתחום הצר של נסיונות שבאקראי מצד פועלים בודדים. ואולי דווקא מטעם זה באים עתה לורדים בעלי-דעה, בורגנים פטפטנים-פילנטרופיים וכן מספר כלכלנים-מדיניים מצומקים ומתנגדים באותה שיטה-קואופרטיבית עצמה, שקודם לכן ניסו לחנקה באִבה, שהלעיגו עליה כעל אוטפיה של חולם-בהקיץ והחרימוה בתור מינות סוציאליסטית. כדי לשחרר את ההמונים העמלים, צריכה השיטה-הקואופרטיבית להתפתחות בקנה-מידה לאומי ולסיוע באמצעים לאומיים. אך אילי-הקרקע ואילי-ההון ישתמשו תמיד בפריבילגיות הפוליטיות שבידם להגנתן ולהנצחתן של המונופוליות הכלכליות אשר להם. תחת לקדם את שיחרור העבודה הם יוסיפו לשים בדרכו כל מכשול אפשרי. [...]"

"משמע, כיבוש השלטון המדיני הוא עכשיו החובה הגדולה של מעמד הפועלים. ודומה שהעניין נתחוור להם לפועלים, שכן בעת ובעונה אחת באנגליה, צרפת, גרמניה ואיטליה מתעוררת לחיים חדשים מפלגת הפועלים, ונעשים נסיונות מאוחדים לאירגונה-מחדש."[78]

מבנה הטיעון של מארקס, בדברו על הקואופרטיבים, דומה למדי (למרות הבדלים מסויימים) למבנה הטיעון שלו ביחס לקהילה השיתופית ברוסיה: המפעלים הקואופרטיביים הם ההישג החשוב ביותר של תנועת הפועלים, אומר מארקס. אולם, תנועת הקואופרציה לא תוכל להתפתח כל עוד לא ישונו הנסיבות הפוליטיות והכלכליות המגבילות אותה. נסיבות אלה נקבעות על-ידי הכוחות השוררים בפוליטיקה הקיימת: נציגיהם של בעלי ההון והאדמה. שינוי הנסיבות מחייב, שהפוליטיקה הלאומית תעוצב על-פי האינטרסים של מעמד העובדים. מכאן, שתפיסת השלטון הפוליטי היא המשימה המהפכנית הראשונה במעלה, ובלעדיה תישאר התנועה הקואופרטיבית חסרת השפעה ממשית.

מארקס הכיר, איפוא, בחשיבותן של התאגדויות שיתופיות יצרניות. קביעתו, ב"קאפיטאל", כי **"בתי-החרושת הקואופרטיביים [...] מהווים, בתחומיה של הצורה [החברתית] הישנה, את הבקעתה הראשונה של הצורה החדשה"** קרובה עד-מאוד לתיאור התפתחותי-דיאלקטי על-פיו בונה עצמה הצורה החדשה – גם באופן פוזיטיבי – בתוככי הסדר הישן, עד שהיא מחוללת קפיצה איכותית, מבטלת (ביטול דיאלקטי) את קיומה המוגבל, ומכוננת עצמה כהוויה שלטת (בהקשר זה כדאי

[78] **מארקס, *"מגילת-היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית"***, עמ' 269-270 (עם שינויים קלים בתרגום, ראה הערה 74 לעיל).

להזכיר גם את דבריו של מארקס ב״מלחמת האזרחים בצרפת״, כי ״**מעמד הפועלים חייב** [...] **רק להוציא למרחב אותם יסודות של החברה החדשה, שנתפתחו כבר בחיקה של החברה הבורגנית ההולכת ומתמוטטת**״[79]). ברם, ההתאגדויות השיתופיות הללו – ״יסודות״ אלה של ״החברה החדשה״ – אינן תופסות בשום מקרה מקום מרכזי בהגותו של מארקס. גם כאשר הוא עוסק בהן, הוא מזכיר שוב ושוב את התלות המוחלטת של התאגדויות אלה במאבק **הפוליטי**. בשום מקום אין אנו מוצאים תיאור של יחסי תלות-הפוכים: המאבק הפוליטי הסוציאליסטי נזקק לקהילות השיתופיות ולמפעלים הקואופרטיביים כגורם-מסייע לכל היותר, וודאי שאיננו תלוי בהם או מעוצב בדמותם. הדיון ביחסו של מארקס אל פרוייקטים שיתופיים בשלב של טרם המהפכה מסתכם איפוא בכך: מארקס לא פסל את הפרוייקטים הללו באופן גורף או דוגמטי, אולם העיקרון הפוליטי שרר כמעט ללא מיצרים בתורת המהפכה שלו, לפחות עד לשלב המצויין בתורה זו כ״כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרולטאריון״. עד לשלב זה, ״נסבלה״ ההתאגדות השיתופית, ואף זכתה לאהדה מסויימת מצידו של מארקס, רק בתנאי שלא תפריע למעש הפוליטי. זמנה של ההתאגדות החופשית השיתופית לעצב עולם בצלמה יבוא רק לאחר המהפכה.

אדישותו היחסית של מארקס כלפי המפעלים הקואופרטיביים (וצורות אחרות של ייצור שיתופי) טעונה הסבר, גם לאור העובדה הידועה, שבתפיסת ההיסטוריה המטריאליסטית של מארקס, מהווה אופן-הייצור גורם מכריע ומהותי יותר מן היחסים הפוליטיים. לפי מארקס, העדר החירות בחברה הבורגנית לא נובע מן הדיכוי הפוליטי – שורשו הוא ביחסים הכלכליים הקפיטאליסטיים. הקואופרטיבים, המשנים את אופן הייצור והופכים אותו מקפיטאליסטי לשיתופי, צריכים היו, לכאורה, לעמוד במרכז מעשה השחרור בתיאוריה של מארקס, **על-פי הנחותיה שלה.** מדוע בכל זאת נדחקת הקואופרציה לשוליים בתיאוריה המארקסיסטית? לדעתי, ההסבר לכך נעוץ באופיים **הפרטי-גרידא** של הקואופרטיבים. אמנם, כל מפעל קואופרטיבי או אגודה שיתופית יצרנית מבטלים את אופן הייצור הקפיטאליסטי, אולם הם מבטלים אותו רק באופן פרטי ומוגבל, בתחום יחסי העבודה הפרטיים של השותפים. בתורת השחרור שלו דבק מארקס בראיה הכללית ובמעשה הכללי – המעש הפוליטי שתורתו מכוונת אליו שואף לשינוי כולל של הסדר החברתי. כל עוד שולטים בחברה הסדר הכלכלי של הקפיטאליזם, והסדר החברתי של הבורגנות, הפראקסיס הכלכלי הוא פרטי (הן הפראקסיס הקפיטאליסטי – המפעל הפרטי, החברה הפרטית, והן הפראקסיס הקואופרטיבי – הקואופרטיב השיתופי הפרטי). הפראקסיס הכללי, הוא הפראקסיס הפוליטי.

ובכל-זאת יש לשאול, שמא כלליות זו של הפוליטיקה המהפכנית היא (במונחיו של מארקס עצמו) כלליות מופשטת-גרידא? לפי מארקס, הפוליטיקה הבורגנית הכללית מוצאת את יסודה הקונקרטי במציאות הכלכלית הפרטית, בכלכלה הקפיטאליסטית שבלבה הקניין הפרטי. מכאן נובעת סתירה פנימית בהגיונה של ה״רפובליקה הבורגנית״, שאותה מראה מארקס כבר בחיבורו המוקדם ״לשאלת היהודים״ – סתירה בין המדינה הפוליטית ה״כללית״ והחברה האזרחית הפרטית והאנטגוניסטית. מכאן גם מופשטותה של הכלליות הבורגנית. אולם, מהו המצע הקונקרטי של הפוליטיקה הקומוניסטית-מהפכנית, בהעדר אופן ייצור שיתופי קואופרטיבי? אם

---

[79] **מארקס, *״מלחמת האזרחים בצרפת״***, עמ׳ 378.

אין המעש הפוליטי-כללי של הקומוניזם מלווה במעש כלכלי של שינוי אופן הייצור, האין הוא שותף, בעצם, לאותה סתירה, ולכן לאותה מופשטות, של הפוליטיקה הבורגנית? והאם אפשר לפתור עניין זה בתשובה (המופשטת גם היא) כי "לאחר המהפכה" (הפוליטית) יתחיל הקומוניזם המנצח בעיצוב אופן הייצור השיתופי?

עד-כאן בררנו את יחסו של מארקס אל פרוייקטים שיתופיים אוטופיסטיים אשר יכולים להופיע, טרם המהפכה, **בצד** המאבק הפוליטי. כעת עלינו לבחון שאלה אחרת, שעלתה גם היא בפרק הקודם: האם יכולה הפוליטיקה המהפכנית **עצמה** לאמץ דפוסים אוטופיסטיים? האם היא יכולה (ואולי חייבת) להיות פוליטיקה "פחות פוליטית"? כדי להשיב על-כך עלינו לחזור אל הדיון של מארקס בפוליטיקה, אשר הוצג בפרק הקודם, ואל הקביעה שהוצגה שם, כי הפעילות הפוליטית היא, מעצם טיבה, פעילות מנוכרת. טענה זו אינה חלה על הפוליטיקה השמרנית בלבד, אלא – לפחות במידה מסויימת – גם על הפוליטיקה המהפכנית. נראה שאפשר לגזור גזירה שווה בין הניתוח של מארקס באשר **לפוליטיקה המנוכרת**, לבין הדיון שלו **בעבודה המנוכרת**. שתי אלה – העבודה והפוליטיקה (או היחסים הפוליטיים) – קשורות זו בזו ביסודן. הן מופיעות יחדיו, ברגע שחדל תהליך העבודה להיות אינטראקציה "פרטית" בין האדם לבין הטבע, והופך לתהליך חברתי. כבר רוסו, ב"מאמר על אי-השוויון", תאר בצורה מדוייקת את הקשר ההדדי שבין התלות-החברתית והעבודה (ואת הקשר שבין שתי אלה ובין התהוות ציוויליזציה):

> **"כל עוד הסתפקו בני-האדם בבקתותיהם הכפריות, [...] כל עוד לא התמסרו אלא למלאכות שדי באדם אחד לבצען, ולאומנויות שלא הזקיקו שיתוף של ידיים אחדות, היו הם חופשיים, בריאים, טובים ומאושרים ככל שיכלו להיות מכוח טבעם,** והוסיפו ליהנות ממנעמיה של מערכת-יחסים משוחררת מתלות. **אולם למן הרגע שאדם נזקק לסיועו של חברו, ולמן העת שהובחן כי מועיל לאחד להחזיק באספקה לשניים, נעלם השוויון והסתננה הבעלות;** העבודה נעשתה הכרחית והיערות הענקיים הפכו לשדות שהכרח היה להשקותם בזיעת אדם, **ועד מהרה נראו בהם העבדות והאומללות נובטים וצומחים עם הקמה."**[80]

אם העבודה מתַווכת בין האדם ובין הטבע, כך גם הזולת, או החברה, מתווכים בין כל פרט ובין צרכי-קיומו (הוא משיגם רק מבעד לאינטראקציה החברתית ובאמצעותה). אם משרתת הפעילות היצרנית את הקיום הפיסי, כך גם משרתת אותו האינטראקציה החברתית. אם העבודה אינה חופשית, שכן היא נקבעת על-פי האינטרס החיצוני של "השגת צרכי הקיום", כך גם הפעילות החברתית. העבודה מופיעה כ"עבודה מנוכרת", האינטראקציה החברתית מופיעה כיחסי שליטה ושיעבוד, היינו: כ"פוליטיקה"[81].

---

[80] **רוסו ז'אן ז'אק, *"מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני האדם"***, בתוך: **רוסו ז'אן ז'אק, <u>מאמרים</u>**, (תרגום: עידו בסוק), הוצאת מאגנס (ירושלים תשנ"ג), עמ' 171 (ההדגשות שלי – י.ג.).

[81] הכוונה כאן ל"פוליטיקה" במובן שהוסבר בפרק **2.3: *מקומה של הפוליטיקה בתורת המהפכה של מארקס***: אינטראקציה חברתית אנטגוניסטית, שבה מנסה כל אחד להכפיף את פעילות זולותיו לאינטרסים הפרטיים שלו, כלומר: לאינטרסים שהם הטרונומיים מבחינתם.

אצל מארקס, תחום העבודה הוא התחום המובהק ביותר של הניכור. התיאור המזוקק של הניכור מופיע בהגותו בהקשר לעבודה: המהות (או התכלית) האנושית מופיעה כאמצעי בלבד, כפעילות שתכליתה חיצונית לה. בעבודתו מחצין האדם את אישיותו הסובייקטיבית הפרטית, ומטביע אותה בעולם האובייקטיבי הפומבי – הוא עושה אוביקטואליזציה של אישיותו (מחשבותיו, דמיונו, כישוריו, רצונותיו וכו'). החצנה זו, לשיטתו של מארקס, היא **תכונת מהות** של האדם. אלא, שבעולם של עבודה מנוכרת, מופיעה המהות הזאת באופן מנוכר: במקום הפעלה חופשית של תכונות האישיות, פעילותו של האדם מופיעה כמשועבדת. אין האדם עובד כדי ליצור, כדי להגשים את עצמו, כדי לבטא את אישיותו – הוא עובד כדי להתקיים. הקיום, אשר צריך להוות תשתית פיסית (היינו: אמצעי) למימוש המהות, הופך לתכלית; ולעומת זאת: מהות האדם כבריה יצרנית ויוצרת מופיעה כאמצעי לשם הקיום. בלשונו של מארקס: האדם המנוכר "**הופך את פעילות חייו, את** מהותו, **כאמצעי** לקיומו **גרידא**"[82]. זהו ההיפוך שמחולל הניכור בתהליך העבודה – האמצעי הופך לתכלית והתכלית לאמצעי. כך באשר לעבודה, לפראקסיס היצרני. אבל דומה שאפשר לומר דברים דומים גם על האינטראקציות החברתיות בין בני האדם, כלומר: על הפראקסיס החברתי (או הפוליטי). המקום שבו חולק מארקס באופן מהותי על רוסו אינו בהצבעה על הקשר שבין "עבודה מנוכרת" ו"חברה מנוכרת" (הטרמינולוגיה כאן היא מארקסיסטית, אך דומה שהיא הולמת להפליא את תורתו של רוסו), אלא בהנחת קיומה של תקופה אנושית, קודם לחלוקת-העבודה והשיעבוד, אשר בה נהנו בני האדם מיחסים אנושיים אותנטיים ("**מערכת-יחסים משוחררת מתלות**"). על-פי מארקס, בני האדם הופכים ליצורים אנושיים בעצם כינון תהליך-הייצור של צרכי-הקיום, ותהליך-ייצור זה כבר מניח תלות-הדדית, כלומר: אינטראקציה חברתית בעלת מידה של שיכלול ומידה של ניכור (חלוקת עבודה מסויימת, דפוסים מסויימים של ניצול). כשם שהפעילות על הטבע (העבודה) היא ממהותו של האדם באשר הוא בן-אנוש, כך גם החברתיות מהותית לו. כשם שהפעילות על הטבע מופיעה, בתנאי הניכור, כעבודה מנוכרת, כך מופיעה החברתיות כיחסים פוליטיים מנוכרים. הפוליטיקה היא חברתיות מנוכרת; היא חברתיות המתפקדת כאינסטרומנט – אמצעי קיום, או כלי-נשק במלחמת הקיום. ברור, עם זאת, כי על-פי מארקס אין זו צורתה המהותית-פוזיטיבית של החברתיות; וכן, שבחברה חופשית תחדל החברתיות להיות אמצעי-קיום-גרידא, ותהיה לתכלית. אז גם תחדל החברתיות מלהיות "פוליטית", או לפחות יצטמצם המרכיב הפוליטי ביחסים החברתיים במידה המהווה שינוי איכותי. כלומר, בניגוד לרוסו, ממקם מארקס את שלב היחסים החברתיים האותנטיים בעתיד ולא בעבר (הממשי או המדומיין)[83]. כמו-כן, אין היחסים הללו מבוססים על "העדר תלות" (כלומר: על קיום אוטארקי של כל פרט), אלא על ביטול האופי **האנטגוניסטי** של התלות ההדדית. כדי להגיע אל חברה כזאת, יש לבטל את הניצול והניכור ביחסים הכלכליים והחברתיים. לשם כך נחוץ, בין שאר דברים, מאבק פוליטי מהפכני.

---

[82] **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"*** עמ' 125 (ההדגשות במקור).

[83] כאמור, מארקס אכן מניח כי היה קיים בעבר שלב שבו חיו אנשים בשיתוף ובשוויון, במעין "קומוניזם קמאי" שקדם לציוויליזציה המפותחת (ראה עמ' 133 לעיל). אולם, אין הקומוניזם הקמאי זהה עם קומוניזם. הראשון הוא צורת קיום פרימיטיבית, שבה ממומש חלק קטן מאוד מן הפוטנציאלים האנושיים. האחרון הוא צורת קיום שבה מבטא האדם, באופן חופשי, את מלוא הפוטנציאלים האישיים והחברתיים שלו. רק הקומוניזם שהוא "תוצאת" ההיסטוריה (להבדיל מן הקומוניזם הקמאי אשר קדם לה) יכול להחשב, איפוא, כהווית חירות.

ביטול העבודה המנוכרת אין פירושו ביטולה של העבודה, בבחינת אינטראקציה אדם-טבע, ואוביקטיבציה של האישיות ה״פנימית״, שכן המאפיינים הללו הם תכונות מהות של האדם. הביטול הדיאלקטי של העבודה המנוכרת לא מבטל את העבודה אלא משגיב אותה – מבטל את ההופעה המנוכרת של תכונת-מהות זו, ומביאה לכלל ביטוי פיזיטיבי ושלם יותר[84]. באותו אופן, נוכל לומר, שגם בפוליטיקה, כחברתיות מנוכרת, חבויות תכונות-מהות אנושיות (הפעילות בצוותא עם אחרים, העיצוב המודע והרצוני של היחסים החברתיים), אשר יגיעו לביטוי שלם רק עם ביטולה של הפוליטיקה המנוכרת, כלומר: עם כינונה של החברה הקומוניסטית. בהקשר זה אומר מארקס, ב״ביקורת תוכנית גותהא״: **״מה הפיכה תחול בעניין המדינה בחברה קומוניסטית? לשון אחר: מה התיפקודים החברתיים, המתאימים לתיפקודי-המדינה בימינו, אשר עוד יישמרו אותה שעה? על שאלה זאת אפשר להשיב רק תשובה מדעית** [...]״[85]. מארקס לא השיב על השאלה שהציג, ואפשר שהדרישה ל״מדעיות״ בתשובה מכוונת לרמוז, שאי-אפשר כלל להשיב על השאלה בטרם הושג לפחות השלב המהפכני הראשון של כיבוש השלטון הפוליטי וכינון ״הדיקטטורה של הפרולטאריון״[86]. מכל מקום, ברור מכאן שביטולה של המדינה, על-פי מארקס, הוא **ביטול דיאלקטי** (Aufhebung): המדינה הפוליטית תבוטל, התפקידים החברתיים המהותיים למדינה יישמרו, וילבשו צורת ביטוי פוזיטיבית גבוהה יותר בחברה החופשית.

בעניין זה יש הבדל חשוב בין מארקס ואנגלס. אנגלס הִרבה יותר ממארקס לעסוק בשאלת עתידה של המדינה בחברה הקומוניסטית. שלא כמו מארקס, הוא לא דיבר על ביטולה הדיאלקטי של המדינה אלא על ״גויעתה״: ביטול המעמדות בחברה הקומוניסטית יהפוך את המדינה למיותרת, לשריד מן העבר אשר ילך ויעלם, ככלי שאין בו עוד צורך: **״החברה, המארגנת מחדש את הייצור על בסיס התאגדותם החפשית והשווה של המייצרים, תשלח את כל מכונת-המדינה למקום ישווה לה: לבית-נכות של עתיקות, בצד אופן הכישור וגרזן הארד״**[87]. אם עתידה המדינה לגווע, במקום שתתבטל דיאלקטית, הרי שאין לדבר על חשיפת היסודות הפוזיטיביים המהותיים של המדינה מתחת למעטה הפוליטיקה המנוכרת. על-פי תפיסה זו, למדינה אין שום יסודות פוזיטיביים: **״במקרה הטוב, הרי זו צרה העוברת בירושה לידי הפרולטאריון המנצח במאבק על השלטון המעמדי; ואנוס יהיה הפרולטאריון** [...] **להכרית את קלקלותיה של המדינה כמיטב יכולתו ובכל המהירות, עד שיעלה בידי דור חדש, אשר יגדל בתנאי החירות של נסיבות חברתיות חדשות, לסלק מלפניו כליל את כל מלאי הגרוטאות של הממלכתיות״**[88]. החברתיות החופשית תחליף, איפוא, את המדינה: תתפוס את מקומה אך לא תוולד מתוכה. לדעתי אין זה מקרה שלנין, בחיבורו החשוב ״המדינה והמהפכה״, נסמך בעיקר על אנגלס ולא על מארקס. הגישה האומרת, שהמדינה עתידה ״לגווע״ ולעבור מן העולם, מהווה צידוק תיאורטי לתפיסת השאלה בדבר עיצובה של המדיניות המהפכנית, והמדינה שלאחר-המהפכה, כשאלה טקטית מעיקרה: לכאורה אין חשיבות גדולה לשאלה כיצד יעוצבו האורגאנים הפוליטיים של המהפכה, אם ממילא עתידים הם לעבור מן העולם תוך זמן קצר. יש לבחור, לכאורה, במבנה הפוליטי היעיל ביותר לשם השגת המטרות

[84] בכתביו המוקדמים מדבר מארקס רבות על ״ביטול העבודה״ בחברה הקומוניסטית (החופשית). אולם, היות שהעבודה היא תכונה מהותית של האדם, ברור שאין להבין את ״ביטולה״ אלא כביטול דיאלקטי. בחיבורים מאוחרים יותר מדייק מארקס וגורס, במקום ״ביטול העבודה״ סתם, ביטול העבודה המנוכרת.

[85] **מארקס, <u>ביקורת תוכנית-גותהא</u>**, עמ׳ 48-49.

[86] ראה: **שם**, עמ׳ 49.

[87] **אנגלס, *״מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה״***, עמ׳ 247.

[88] מתוך ההקדמה של אנגלס ל״מלחמת האזרחים בצרפת״: **מארקס, *״מלחמת האזרחים בצרפת״***, עמ׳ 347.

המיידיות. כך יכול היה לנין לכתוב ב"המדינה והמהפכה" כי השאלה הבוערת של ההווה היא: **"הפקעת נכסי הקפיטאליסטים, הפיכת כל האזרחים לעובדים ומשרתים של 'סינדיקאט' עצום אחד, היינו: של המדינה כולה, ושיעבוד גמור של כל עבודת הסינדיקאט הזה כולו למדינה הדמוקראטית באמת, למדינה של מועצות צירי הפועלים והחיילים"**[89]. נראה שלנין לא נתן את דעתו על גודל הניכור הכרוך בכפיפות של היחידים לסינדיקאט העצום שהוא המדינה. אכן, כאן מופיעות, עדיין, מועצות צירים של הפועלים והחיילים כגורם מתווך, המקנה לפועלים שליטה על ה"סינדיקאט" בצד כפיפותם לו, אולם, בהמשך החיבור "נעלמות" המועצות הללו ובמקומן נותר רק הביטוי המופשט והסתמי "הפועלים המזויינים": **"כל האזרחים נהפכים כאן לעובדיה השכירים של המדינה, המתגלמת בדמות הפועלים המזויינים. כל האזרחים נהפכים לעובדים ולפועלים של 'סינדיקאט' ממלכתי אחד המקיף את העם כולו. עיקרו של עניין הוא, שהם יעבדו באופן שווה, יקפידו כראוי על מידת העבודה ויקבלו שווה בשווה"**[90]. כל היסודות של העבודה המנוכרת והפוליטיקה המנוכרת מצויים כאן. לעומת זאת, פרט לעקרון השוויון בחלוקת העבודה והתוצר (שגם הוא נראה ככפוי מלמעלה) אין כל עדות לניצניה של חברה חדשה, ליחסי-עבודה ויחסים-חברתיים ששוחררו מן הניכור. הדברים הללו נכתבו שבועות ספורים לפני פרוץ מהפכת אוקטובר. לאחר המהפכה הופיע, באופן תיאורטי ומעשי גם יחד, השלב הבא של המהלך התיאורטי שתואר לעיל (שלב שלדעתי הוא כבר מנוגד לחלוטין לרוח דבריו של אנגלס): כינון הצנטראליזם הפוליטי החמור של המפלגה הבולשביקית. צנטרליזם זה בוטא אצל לנין בסיסמא "השלטון למפלגה", אשר החליפה את הסיסמא המהפכנית "השלטון לסובייטים". כאמור, ביסוד העניין עומדת גישתו של לנין, הנסמכת מבחינה מסויימת על אנגלס, לפיה אין המדינה אלא מכשיר בורגני לשליטה וניצול, שאותו תופס הפרולטאריון ומפנה כנגד המעמדות המדכאים. כשלא נותר עוד מדכא ומנצל, אפשר פשוט להשליך את המכשיר אל ערימת הגרוטאות. צנטראליזם חמור נראה כדרך הפעלה אפקטיבית של כלי-דיכוי, שממילא לא יכול להתפתח לכדי הוויה פוזיטיבית, אלא רק לשמש כמכשיר ל"שלילת השלילה", בידיה של הפוליטיקה המהפכנית[91].

אך האמנם חייבת הפוליטיקה של השחרור להיות מנוכרת באותה מידה, ובאותו אופן, כמו הפוליטיקה של הדיכוי? שמא יכול (או אף צריך) המאבק הפוליטי, שמטרתו ביטול הניכור, ללבוש בעצמו מאפיינים לא-מנוכרים או פחות-מנוכרים למרות היותו חלק מן הפוליטיקה המנוכרת? אמרתי בפרק הקודם כי התנועה המהפכנית קומוניסטית היא "דור המדבר" של השחרור: היא פועלת בתנאיו של עולם ההווה, ומכוונת ליצירתו של עולם העתיד. האם לא נגזר ממיקום-ביניים זה, שהפעילות תעוצב גם על-פי מראה דמותו של עולם העתיד, ולא רק על-פי תנאיו של ההווה הדכאני? במלים אחרות: האין ההתארגנות הפוליטית של המהפכנים צריכה ללבוש גם פנים

---

[89] **לנין ולדימיר איליץ'**, ***"המדינה והמהפכה"***, בתוך: **לנין ו. איליץ', <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 86.

[90] **שם**, עמ' 89-90.

[91] **"מכונה זו שנשאה עליה את השם מדינה, ואשר לפניה מתייצבים האנשים דום ביראת-כבוד שבאמונה טפלה, ומאמינים למעשיות הישנות האומרות כי זהו שלטון עממי כללי – מכונה זו משליך הפרוליטריון ממנו והלאה ואומר: שקר בורגני הוא. אנחנו נטלנו את המכונה הזאת מרשות הקפיטאליסטים, לקחנו אותה לעצמנו. במכונה הזאת, או במקל-חובלים, נהרוס כל ניצול, ובשעה שבעולם לא תישאר עוד אפשרות לנצל, לא יישארו בעלי-קרקעות, בעלי בתי-חרושת, לא יהיה הדבר, שאחדים זוללים ואחרים רעבים – רק אז, כשלא תישארנה עוד אפשרויות לכך, נמסור את המכונה הזאת לגרוטאות. אותה שעה לא תהיה עוד מדינה, לא יהיה ניצול. הנה זוהי נקודת-ההשקפה של מפלגתנו הקומוניסטית."** [**לנין ולדימיר איליץ'**, ***"על המדינה"***, בתוך: **לנין ו. איליץ', <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 126].

"אוטופיסטיות"? לדעתי, תפיסה **דיאלקטית** של ביטול הפוליטיקה (התפיסה שמארקס היה אמון עליה) מחייבת כאן תשובה חיובית. כמובן, צנטראליזם לעומת דה-צנטראליזם אינו המבחן היחיד, ואפשר שטעו הסוציאליסטים האנארכיסטים והאוטופיסטים-קומונאליים שהציבו עניין זה כנושא מרכזי בביקורת שלהם על מארקס[92]. ובכל-זאת, כשבאים לבחון את היחס לפוליטיקה המהפכנית, אי אפשר להתעלם משאלת הצנטראליזם הפוליטי, משום שהיא מציבה בחדות את הדילמה: צנטראליזם נראה כדרך האפקטיבית להפעלתו של מנגנון הדיכוי כנגד המדכאים; אולם הוא נראה בלתי-מתאים בעליל ליצירתה של מציאות חברתית חדשה, השואפת לחירות מקסימאלית, ממשית ולא פורמאלית-גרידא, של כלל בני החברה. בהקשר זה יש להודות, כי מארקס צידד רוב ימיו בצנטראליזם מהפכני, אולם נראה שהשקפתו בשאלה זו (וכך גם השקפתו של אנגלס) השתנתה בעקבות נסיון הקומונה הפריזאית ב 1871. כך מסתבר, לפחות, מחיבורו של מארקס "מלחמת האזרחים בצרפת", שדן בפרשת הקומונה. מארקס גילה בקומונה את **"הצורה הפוליטית, שבמסגרתה יוכל להתחולל תהליך שיחרורה הכלכלי של העבודה"**[93], וצורה זו – לפחות כפי שתיארה הוא עצמו – היתה רפובליקה מבוזרת, עם שלטונות-מקומיים אפקטיביים ומבנה פדראלי-נציגותי של השלטון המרכזי[94]. טענתו של לנין כי "מארקס הנהו צנטראליסט"[95] נכונה, איפוא, ביחס לרוב כתביו של מארקס, אך ספק אם היא משקפת נאמנה את השלב האחרון בהגותו. נסיונו של לנין לפרש גם את החיבור "מלחמת האזרחים בצרפת" כמצדד בצנטראליזם[96] מגיע עד כדי התעלמות ממש מן הכתוב בטקסט במפורש[97].

נראה שאין להעלות על הדעת חברה צנטראליסטית בלתי-מנוכרת (שכן, ככל שהכוח הפוליטי נתון ברשותו של מרכז שלטוני מצומצם, נשארים מרבית בני-החברה חסרי-אונים לעיצוב בפועל של חייהם החברתיים). יחד-עם-זאת, קל לדמיין פוליטיקה דה-צנטראליסטית מנוכרת. לכן, כאמור, דה-צנטראליזם איננו המבחן היחיד. חשוב גם **המבנה והאופי** של היחידות הקטנות שביניהן מבוזר הכוח הפוליטי. ב"מלחמת האזרחים בצרפת" מארקס מציג מבנה פוליטי מבוזר של השלטון המהפכני, אולם אופן ההתנהלות של היחידות הפוליטיות המקומיות והארציות אינו חורג, לכאורה, מדמוקרטיה נציגותית במתכונתה הבורגנית (למעשה – הוא מגשים דמוקרטיה כזאת במלואה). כך, למשל, אומר מארקס: **"זכות הבחירה הכללית** [...] **הוטל עליה לשמש את העם המכוּנָן בקומונות, ממש כשם שזכות הבחירה הפרטית משמשת כל מעביד שהוא בבחירת פועל, משגיח**

---

[92] כך למשל עשה מרטין בובר בחיבורו "נתיבות באוטופיה".

[93] **מארקס, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, עמ' 377.

[94] **שם**, עמ' 374-377.

[95] **לנין, *"המדינה והמהפכה"***, עמ' 47.

[96] **"באותם הגיונות של מארכס על נסיון הקומונה אין אף זכר לפדראליזם** [...] **בהגיונותיו** [אלה] **אין שום נסיגה מן הצנטראליזם."** [**שם**, שם].

[97] ראה למשל: **"על הקהילות הכפריות בכל מחוז ומחוז הוטל** [...] **לנהל את ענייניהן המשותפים באסיפה של צירים בבירת המחוז, ואסיפות מחוזיות אלה שוב צריכות היו לשלוח צירים לנציגות הלאומית בפאריס; הצירים עצמם** יהיו נתונים לפיטורים בכל שעה ויונחו על-ידי הוראות מחייבות מצד בוחריהם [...]. **עצם קיומה של הקומונה גרר אחריו, כדבר המובן מאליו, את** הממשל העצמי המקומי, **אך לא עוד כמשקל שכנגד לכוח-המדינה, שכן כוח זה כבר נעשה מיותר."** [**מארקס, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, עמ' 376-377 (ההדגשות שלי – י.ג.)]. ברור מן הסכמה הזאת שעיקר הכוח הפוליטי אמור היה להשאר במחוזות ולא "להתנקז" לבירה. וראה גם אצל אנגלס, בהקדמתו ל"מלחמת האזרחים בצרפת", מ 1891: **"ומה עשתה הקומונה** [...]**? בכל הכרזותיה אל האוכלוסיה שבמחוזות קראה להם לאחד את כל הקומונות הצרפתיות עם פאריס** בפדרציה אחת חופשית, **באירגון לאומי חדש, שיוקם בפעם הראשונה באמת-ובתמים על-ידי האומה עצמה. דווקא אותו כוח-דיכוי של המימשל המרוכז לשעבר – הצבא, המשטרה הפוליטית, הביורוקראטיה, שהקימם נפוליאון ב-1798** [...] **– דווקא כוח-דיכוי זה צריך היה ליפול בכל מקום כשם שכבר נפל בפאריס."** [**שם**, עמ' 346 (ההגדשות שלי – י.ג.)]

או מנהל חשבונות לבית-עסקו"[98]. לדעתי מעידה השוואה זו על אופיה **המנוכר** של הדמוקרטיה הנציגותית שאמורה היתה הקומונה (כפי שהבינה מארקס) להגשים בצרפת – יחסי הניכור שבין נותן העבודה והפועל השכיר (יחסים המוצגים באופן אידאולוגי כמימוש "זכות בחירה פרטית") **מועתקים** כאן אל תחום הפוליטיקה (בהבדל זה, שכאן ה"עם המאורגן בקומונות" הוא המעסיק, והפוליטיקאי הוא השכיר המועסק). יש לשאול, איפוא, האם אופק חזונה של הפוליטיקה המהפכנית מתמצה בהגשמתה המלאה של האידאולוגיה הבורגנית-דמוקרטית? או שמא יכולות היחידות הפוליטיות עצמן להתעצב, בתנאים של חירות, כמסגרות שאינן פוליטיות-גרידא; להוות ביטוי שיתופי חיובי של עיצוב החיים בצוותא; כלומר: להופיע לא רק כ"שיתוף-פעולה" אינסטרומנטאלי, אלא גם כהתאגדות חופשית, כצוותא שהיא (גם) תכלית לעצמה? לדעתי, זו המשמעות האמיתית של הביטול הדיאלקטי של הפוליטיקה: הגרעין המהותי שבפוליטיקה – שיתוף-הפעולה החברתי בעיצוב החיים – משתחרר מהוויתו המנוכרת, שביסודה אנטגוניזם חברתי, ומופיע מחדש כהוויה פוזיטיבית, שיתופית וסולידארית. מכאן, ששתי השאלות שהצגנו לעיל, בדבר ה"פוליטיזציה" של הקהילות האוטופיסטיות, וה"אוטופיצזיה" של היחידות הפוליטיות, אינן אלא שני אספקטים של אותה שאלה עצמה. בחברה העתידית החופשית, אמור הפער שבין ה"חברה" וה"מדינה" להסגר. פירוש הדבר שייסגר (ולמצער יצטמצם במידה המהווה שינוי איכותי) הפער שבין מסגרות-החיים השיתופיות הקונקרטיות לבין היחידות הפוליטיות: בני-האדם, המאורגנים בקומונות, יתקיימו באופן שיתופי וינהלו את חייהם הציבוריים מתוך חירות. כך, לדעתי, יש להבין את חזון השחרור של מארקס ואנגלס.

אולם, ברור שהגשמתו של חזון זה תלויה בהתממשותו המוצלחת של מאבק השחרור, הנמצא, עדיין, בשלביו הראשונים. אצל מארקס, אנגלס ולנין ממוקם הדיון ב"ביטולה הדיאלקטי" של המדינה (לשיטת מארקס) או ב"גויעתה" (כגירסת אנגלס ולנין), בשלב שלאחר כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרולטאריון המאורגן. זהו השלב הראשון של החברה הקומוניסטית, כשהיא עדיין בבחינת "קומוניזם לא שלם". השלב הראשון של **החברה** הקומוניסטית אינו השלב הראשון של **המאבק** הקומוניסטי. אם "השלב הראשון" של החברה הקומוניסטית מתחיל בתפיסת השלטון, נוכל לכנות את התקופה הקודמת לשלב זה, תקופת המאבק הקומוניסטי בתוך החברה הבורגנית, כ"שלב מכין" לקומוניזם. שאלת ביטולו (או גויעתו) של השלטון הפוליטי נתפסת בדרך-כלל, בפולמוסים "פנים-מארקסיסטיים", כשאלה העוסקת בהתפתחות מן השלב הקומוניסטי ה"ראשון" (במובן שהוסבר לעיל) אל "השלב השני" של הקומוניזם המוגשם במלואו. כך הדבר, כפי שראינו, אצל אנגלס ואצל לנין. הוגים מארקסיסטים מאוחרים – למשל הרברט מרקוזה – טוענים כנגד עמדה זו, כי מאפייניו של השלב "השלב השני" צריכים להיות נוכחים כבר ב"שלב הראשון. בדיון שלו אודות המשטר הסובייטי בחיבורים "מארקסיזם סובייטי" ו"האדם החד-ממדי" מתפלמס מרקוזה עם דוקטרינת-השלבים הלניניסטית, ועם התצורה הפוליטית ההולמת אותה, כפי שהתעצבה בברית-המועצות: הלאמה מוחלטת של אמצעי הייצור ומשטר דיקטטורי[99]. מרקוזה מקבל – לפחות לצורך הדיון – את הטענה האפולוגטית על-פיה הדיקטטורה נחוצה על-מנת "לסגור את הפער" ולקדם את רוסיה לרמה הטכנולוגית של הייצור שהושגה במערב: לייצר

---

[98] **שם**, עמ' 376.

[99] **Marcuse Herbert, Soviet Marxism**, Columbia University Press (New York, 1958), pp. 97-98.
Marcuse Herbert, One-Dimensional Man, Routledge (Boston, 1994), pp. 39-48.

שפע חומרי, בטרם אפשר יהיה לחלק אותו על-פי הצרכים המתפתחים באופן חופשי של כל אינדיבידואל. הוא אף אינו ממהר לפסול את הטענה כי יש **לחנך** את ההמונים לחירות בטרם יוכלו להיות חופשיים. הנימוקים הללו מצדקים, לכאורה, הקמתה של "דיקטטורה חינוכית" קומוניסטית. ואולם, טוען מרקוזה בתוקף –

> **"[...] הלוגיקה הדיאלקטית קובעת, בניגוד ללשון העובדות כמות-שהן והאידיאולוגיה, שהעבדים חייבים להיות חופשיים להשתחרר בטרם יוכלו להעשות בני-חורין, ושהמטרה חייבת להיות פעילה באמצעים להשגתה. הנחתו של מארקס, כי שחרור מעמד-הפועלים צריך להיות מעשה-ידיו של מעמד-הפועלים עצמו, קובעת זאת א-פריורי. שומה על הסוציאליזם ליהפך למציאות ממשית כבר בפעולתה הראשונה של המהפכה – הואיל ושומה עליו להיות קיים כבר בהכרה ובמעש של אלה שחוללו את המהפכה."**
>
> **"אמנם קיים 'השלב הראשון' בבניין הסוציאליזם, שבו עדיין טבועה החברה החדשה בחותם 'סימני הלידה של החברה הישנה, שמרחמה בקעה ויצאה לאוויר העולם', אך הפיכתה האיכותית של החברה הישנה לחברה החדשה חלה עם תחילתו של שלב זה. לדברי מארקס, מצוי 'השלב השני' בשלב הראשון, פשוטו כמשמעו. [...]"**[100]

מרקוזה גורס, איפוא, שחלוקה דיכוטומית מדי ל"שלבים" בקומוניזם אינה מתיישבת עם רוחו הדיאלקטית של המארקסיזם, וכי השלב ה"גבוה" צריך להיות נוכח כבר בהתחלה: **"בניין הסוציאליזם מתחיל כבר בשלב הראשון של המהפכה"**[101]. השאלה היא, כמובן, האם "השלב הראשון" של המהפכה חופף ל"שלב הראשון" של החברה הקומוניסטית, או שמא מתחילה המהפכה כבר במאבק השחרור בתוך החברה הבורגנית (כלומר: במה שכיניתי קודם "השלב המכין"). האין הגיון הדברים שהוצג לעיל מלמד, שהקומוניזם צריך להתגשם באופן פוזיטיבי, לפחות מבחינה מסויימת, גם בשלב המאבק המהפכני? האין דבריו של מרקוזה אודות השלב הראשון של החברה הקומוניסטית מלמדים גם על שלב המאבק לכינונה של חברה זו – שגם הוא צריך להופיע לא רק כמאבק לשחרור אלא גם כחירות עצמה? והאין השיתוף שבין המהפכנים צריך להופיע לא רק כאמצעי להשגת תכליות פוליטיות משותפות, אלא גם כשיתוף שהוא תכלית עצמו, כהוויה חברתית של שותפות מתוך חירות וסולידאריות?

אם כן, הרי שה"אוטופיזציה" של הפוליטיקה צריכה להתחיל כבר בשלב המאבק המהפכני, והכוחות הפרוגרסיביים הפועלים במאבק הזה צריכים לעצב בתוכם יחסים חברתיים השונים באופן מהותי מיחסי הניצול והיחסים הפוליטיים השוררים בחברה הבורגנית. אין די בקביעה המופשטת, שהפוליטיקה המהפכנית מכוונת ליצירתם בעתיד של יחסים חברתיים חופשיים – יחסים כאלה צריכים להתקיים (לפחות במידת מה) כבר בפוליטיקה המהפכנית עצמה. אף שמרקוזה אינו מרחיב בעניין, נראה שזו אכן עמדתו. הביקורת שלו על אופיה של החברה הקומוניסטית בברית-המועצות שלאחר המהפכה מכוונת, לפחות במידה מסויימת, גם כנגד אופיו

---

[100] **ibid**, p. 41.

התרגום לעיל נסמך, בשינויים קלים, על המהדורה העברית של ספרו של מרקוזה:
מרקוזה הרברט, **האדם החד-ממדי**, (תרגום: דליה טסלר), הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 51.

[101] **ibid.**

של המאבק הסוציאליסטי במקומות שבהם לא התחוללה מהפכה קומוניסטית[102]. אולם, האם יכול מרקוזה לסמוך את טענותיו המארקסיסטיות על דבריו של מארקס עצמו? פיסקה מפורסמת מ"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים" עולה על הדעת בהקשר זה:

"כאשר מתאגדים בעלי-המלאכה הקומוניסטיים, הרי שלראשונה רואים הם את התורה, התעמולה וכיו"ב בתור תכלית. אולם בכך רוכשים הם לעצמם צורך חדש – את הצורך בחברה; ומה שמופיע כאמצעי נעשה לתכלית. ניתן להבחין התפתחות זו בתוצאותיה המזהירות ביותר כאשר רואים פועלים צרפתיים סוציאליסטיים בשעת פגישתם. עישון, שתייה, אכילה וכיו"ב אינם עוד בגדר אמצעי התחברות או אמצעים מקשרים. החברותא, האגודה, השיחה-בצוותא שגם תכליתה שלה היא החברה, מספיקות להם; אחוות-האדם אינה מליצה לגביהם, כי אם בחינת אמת, ואצילות-האדם זוהרת אלינו מדמויותיהם קשוחות-העבודה."[103]

ההתרפקות המעין-רומנטית של מארקס הצעיר על הווי מסויים בקרב ה"פועלים הצרפתיים", אפשר שאינה תאור מדוייק של המציאות. אולם, לענייננו חשובה פיסקה זו לא כתיאור של המצב המצוי, אלא כתיאורו של הראוי. מארקס מציג כאן את ההתאגדות הקומוניסטית כהתאגדות בעלת מאפיינים אוטופיסטיים: החברותא כאן היא גם תכלית ולא רק אמצעי. לפחות מבחינה זו מציגים "הפועלים הצרפתיים" בהתאגדותם משהו ממראה דמותה של ההתאגדות החופשית בחברה החופשית שלאחר המהפכה הקומוניסטית. ודוק: מארקס אינו מדבר כאן על התאגדות-חברתית הנבדלת מן ההתארגנות-הפוליטית. אותה התחברות עצמה ממלאת פונקציות "פוליטיות אינסטרומנטאליות" ו"חברתיות תכליתיות" גם יחד. ליתר דיוק: ההתאגדות מתחילה כאינסטרומנטאלית-גרידא: תכליתה, החיצונית לה, היא התעמולה (ו"תעמולה", כזכור, היא, על-פי מארקס, אחד המרכיבים המרכזיים של הפראקסיס הפוליטי). אלא שבהמשך חורגת ההתאגדות מתפקיד מכשירני זה, מבלי שתבטלנו, ורוכשת גם מאפיינים של תכלית לעצמה. דומה שלפנינו דוגמא להתארגנות שאיננה "פוליטית-גרידא" או "אוטופיסטית-גרידא" (במונחיו של מחקר זה) אלא היא שילוב של שתי הגישות הללו גם יחד.

ואולם, אפשר שהדבר הבולט ביותר לעין בפיסקה זו מ"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים" הוא **זרותה** בתוך מכלול הגותו של מארקס. קשה להצביע על טקסטים אחרים שלו המשקפים גישה דומה. בכלל, מארקס מיעט לעסוק באופי ההתארגנות של הפועלים (או המהפכנים), ודן בהתארגנות זו בעיקר מבחינת מטרותיה הפוליטיות, הצלחותיה וכשלונותיה הפוליטיים. הדיון בהתארגנות החברתית רק על-פי הבחינות הללו, פירושו לדון בה רק על-פי תכליותיה החיצוניות. כלומר: דיון כזה מניח מראש את אופיה האינסטרומנאלי, הפוליטי-גרידא, של ההתארגנות. אפילו בפיסקה שצוטטה לעיל (שהיא, כאמור, נדירה באופיה) נותר המאפיין השיתופי-אוטופיסטי ערטילאי למדי. מארקס מדבר שם על החברותא כתכלית-עצמה במושגים מופשטים. "אחוות-האדם" שהוא מייחס לחברותא זו אולי אינה מליצה-גרידא, אך גם אין היא זוכה בדבריו לקונקרטיזציה. הוא אינו מדבר, למשל, על המוסדות הכלכליים והחברתיים של החברותא, על

---

[102] וראה להלן, עמ' 156.

[103] **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 161-162.

מידת השותפות, ועל אופן השותפות בין חבריה וכדומה. החברותא של "הפועלים הצרפתיים", למרות הכתרים שקושר לה מארקס, אינה נראית מבעד לדבריו כמשהו גדול יותר או סובסטנציאלי יותר משיחת-רעים במועדון. אכן, אין לזלזל בשיחת-רעים במועדון, כשם שאין לזלזל בשום הוויה אותנטית של יחסים-אנושיים. אולם, שיחת הרעים **כשלעצמה** אינה מספיקה, כדי שנראה בה את מראה דמותה של חברה משוחררת; עוד פחות מכך אפשר לראות בה צעד חשוב **במאבקה** של החברה על שחרורה.

כאמור, מארקס מזכיר שוב ושוב את התלות המוחלטת של "פרוייקטים" שיתופיים (דוגמת האובשצ'ינה הרוסית והקואופרטיב היצרני במערב אירופה) במאבק הפוליטי, אך אינו מציין יחסי תלות והשפעה הפוכים. אין הוא מעלה את האפשרות, שהמאבק הפוליטי על הגשמת הסוציאליזם **יושפע** מן הקהילות השיתופיות הסציאליסטיות, שהמאבק ילבש, בזכות השפעה זו, אופי דומה יותר (דומה במידת האפשר) להתאגדות החברתית הספונטאנית של "לאחר המהפכה". בדבריו על תפקידם של הקואופרטיבים בהפיכתו של אופן הייצור הרכושני אומר מארקס כי הם "**מהווים, בתחומיה של הצורה** [החברתית] **הישנה, את הבקעתה הראשונה של הצורה החדשה, אף שבדרך הטבע הם יוצרים מחדש, בארגונם הממשי, את כל חסרונותיה של השיטה הקיימת**"[104]. שמא אפשר לתבוע מן **המפלגה** הקומוניסטית, שתחולל בתחומו של הפראקסיס הפוליטי מה שמחולל הקואופרטיב היצרני בתחומה של העבודה? כלומר (בפראפרזה על הציטוט לעיל): "**שתהווה, בתחומיה של הפוליטיקה המנוכרת, את הבקעתה הראשונה של התאגדות חברתית חופשית, אף שמעצם היותה נלחמת בשדות-המערכה של ההווה, יהיה עליה ליצור בתוכה מחדש את חסרונותיה של הפוליטיקה המנוכרת**". כאמור, לא מדובר כאן על יצירת קומוניזם "א-פוליטי", ואין להתעלם מכך שהפוליטיקה הקומוניסטית חייבת להיות מנוכרת מעצם היותה פוליטיקה. אולם נראה שיש טעם בטענה, שתנועה פוליטית, המבקשת לבטל את הניכור הפוליטי, חייבת להתחיל בצימצומו של הניכור הזה בתחומיה שלה; **להתחיל** בכך – גם אם ביטולו **השלם** של הניכור אפשרי רק לאחר המהפכה.

כתביו של מארקס אינם נותנים סיבה להניח, כי התנגד לכך. אולם, גם אין למצוא בהם תמיכה מפורשת בגישה זו, וודאי שלא הצגה מפורטת שלה, או דיון שיטתי בה ובנגזרותיה (כאמור, הפיסקה מ"כתבי השחרות" אודות "הפועלים הצרפתיים" אינה יכולה להחשב כמספקת). ברור שאין לתלות במארקס את כל האחריות לכך, שהתנועות הפוליטיות שהושפעו מתורתו לא הלכו בדרך זו, אך גם אין לפטור עניין זה כ"בלתי-רלוונטי" לחלוטין. עובדה היא, שכל המפלגות הפוליטיות הגדולות אשר נסמכו על מארקס – הסוציאל-דמוקרטיה ה"מוקדמת" (טרום מלה"ע הראשונה), הסוציאל-דמוקרטיה ה"מאוחרת" (הרפורמיסטית באופיה), המפלגות הקומוניסטיות במערב-אירופה[105] – כל אלה אימצו את "חוקי המשחק" של הפוליטיקה הבורגנית, לעתים אף ביתר מסירות מכפי שעשו זאת המפלגות הבורגניות עצמן.

---

[104] ראה הערה 77 לעיל.

[105] הקומוניזם במזרח-אירופה לא היה שונה מבחינה זו, אלא שהוא הציג אספקט שונה במקצת של הבעיה, שכן שם הושלם, לכאורה, כיבוש השלטון הפוליטי בידי מעמד הפועלים, והמהפכה נכנסה, לכאורה, אל "השלב הראשון של החברה הקומוניסטית".

אכן, היו גם כאלה שמתחו ביקורת מארקסיסטית על המפלגות הללו, בשל "כניעתן" לכלליה של הפוליטיקה המנוכרת. מקס הורקהיימר טען, כבר בשנות השלושים, כי "**בארגון ובשותפות של הלוחמים מופיע, חרף כל המשמעות הנובעת מן הצורך להשיג את המטרה, משהו מן החירות והספונטאניות של העתיד. במקום שם נעלמת האחדות של משמעת וספונטאניות, נהפכת התנועה לעניין של הביורוקרטיה של-עצמה, למחזה השייך כבר לרפרטואר של ההיסטוריה האחרונה**"[106]. הביקורת הנרמזת בדברים הללו מכוונת דווקא אל מפלגות השמאל, כלומר: אל השמאל ה"ממוסד". שלושים שנה מאוחר יותר אמר הרברט מרקוזה דברים דומים, ואף מפורשים יותר, כשהציג את ההבדל שבין תנועות ה"שמאל החדש" לבין הפוליטיקה השמאלנית המסורתית[107]. אולם, יקשה על הוגים מארקסיסטיים אלה להציג תימוכין ישירים לטענותיהם מתוך דבריו של מארקס עצמו (אם כי תומכיה של הפוליטיקה השמאלנית הריכוזית-אוטוריטטיבית יתקשו בכך, אולי, לא פחות). מן הדיון שנפרש בפרק זה עולה, כי יחסו של מארקס אל ההתאגדויות השיתופיות (המציגות בדפוסיהן משהו ממראה דמותה של חברת העתיד) אינו יחס של חיוב או שלילה, אלא של אדישות (או, לכל היותר, יחס של אהדה פושרת, לא מהותית). שוב יש לחזור ולהבהיר: אין זאת, שאליבא דמארקס, ההתאגדות השיתופית אינה עיקר חשוב בסוציאליזם. נהפוך הוא: כמעט אפשר לומר שהיא-היא מטרת הסוציאליזם! אלא שהיא מוצבת, כמטרה, בסוף הדרך, ומארקס כמעט שלא עסק בכתביו ב"מטרה הסופית" של הסוציאליזם. עיקר עיסוקו התיאורטי והפרקטי הוקדש **למאבק השחרור**, והוא לא ייחס תפקיד חיוני לקהילות השיתופיות במסגרת מאבק זה. נראה שמחשבת-המאבק שלו היתה תפוסה, כמעט באופן מוחלט, על-ידי העיקרון הפוליטי. מכך נבעה מעין "תורת-שלבים" מהפכנית, שבה השלב הראשון (המאבק על השלטון) הוא פוליטי "טהור", השלב השני (הדיקטטורה של הפרולטאריון)[108] הוא שלב פוליטי האמור לבטל את הפוליטיקה, והשלב השלישי (החברה הקומוניסטית-במלואה)[109] הוא שלב הבְּנִיָּה של חברה חופשית, שיתופית וא-פוליטית. משום "קשיחותה" של תורת שלבים זו, ומשום שררתו המוחלטת של העיקרון הפוליטי בשלב הראשון (שהוא גם השלב הקונקרטי, עבור מארקס כשם שעבור קומוניסט במאה העשרים), עלינו לקבוע שתורת המהפכה של מארקס היתה בעניין זה בלתי-דיאלקטית למדי (להוציא מקומות ספורים אשר נדונו לעיל). האם יהיה זה בלתי-סביר לראות בעובדה זו גורם סיבתי לכך שהמפלגות הפוליטיות, אשר הושפעו מתורת מארקס, ואשר הגיעו במאה העשרים, במקומות שונים, לאחיזה בשלטון המדיני או בעמדות פוליטיות חשובות, לא התקרבו מעולם אל האופק המארקסי של "ביטול הפוליטיקה"?[110]

---

[106] **הורקהיימר מקס, *"תיאוריה מסורתית ותיאוריה ביקורתית"***, בתוך: **אדורנו תיאודור, הורקהיימר מקס, אסכולת פרנקפורט (מבחר)**, (תרגום: דוד ארן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי, (תל אביב, 1993), עמ' 79.

[107] **מרקוזה הרברט, *"מסה על השיחרור"***, (תרגום: עדנה שריר), בתוך: **מרקוזה הרברט, האדם החד-ממדי**, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 286. אני דן בהרחבה בעמדתו של מרקוזה בפרק **4.2: תשובתו של הרברט מרקוזה לשאלה "מה לעשות?"**, עמ' 290 ואילך.

[108] השלב **השני** של **המהפכה** הקומוניסטית שהוא השלב **הראשון** של **החברה** הקומוניסטית.

[109] השלב **השלישי** של **המהפכה**, שהוא השלב **השני** של **החברה** הקומוניסטית.

[110] טענה אחרונה זו יש להציג, ולקבל, בזהירות רבה. אם נייחס את כל ההתפתחויות ב"פוליטיקה המארקסיסטית" במאה העשרים לתורתו של מארקס, ונתעלם ממכלול ההשפעות החברתיות, הכלכליות, המדיניות וכו' אשר פעלו על הפוליטיקה הזאת, נמצא חוטאים ב"אוטופיזם" מן הסוג היותר-גרוע: ההנחה שההיסטוריה משתלשלת מתוך מוחו של ענק-רוח זה או אחר, שאין היא אלא הגשמת התיאוריה שלו הלכה למעשה. כמו-כן, אפשר להצביע על קשרים סיבתיים הפוכים לאלה הנרמזים כאן: לא שהתנועות, הזרמים והאישים אשר הושפעו ממארקס הפכו חסידים לא-דיאלקטיים של הפעילות הפוליטית אלא להפך – תנועות, זרמים ואישים אשר היו מתכתחילה "פוליטיים" במגמתם, מצאו במארקס מורה דרך. ובכל זאת, אי אפשר, לדעתי, לשחרר את התיאוריה המארקסית מן הצורך להשיב, לפחות, על הביקורת המוצגת כאן. אין בכוונתי להכריע בשאלת מידת ההשפעה של התיאוריה על הפראקסיס, אולם הנחה מוקדמת למחקר זה (ומן הסתם, לכל עיסוק תיאורטי בסוציאליזם) הוא שהשפעה כזאת אכן קיימת. ובכן, אם מסכימים שתיאוריה טובה היא כלי לשינוי העולם (כלי בלתי-מספיק כלשעצמו, אך גם לא נטול חשיבות), הרי שאת ההסברים לכשלונות של נסיונות שינוי יש לחפש גם בתחומה של התיאוריה אשר סיפקה להם השראה.

חלק שלישי

הדרך האוטופיסטית אל השחרור – מאנארכיזם לקומונאליזם

האנארכיסטים, ובראשם בקונין (וקורפוטקין אחריו), היו המתנגדים התקיפים ביותר של המארקסיזם **בתוך המחנה הסוציאליסטי** מאז סוף שנות השישים של המאה התשע-עשרה. הם ביקרו בחריפות את תורת המהפכה של מארקס, שעל-פיה יושג שחרור החברה מבעד לפוליטיקה ובאמצעות הפוליטיקה. בקונין האשים את מארקס ואת חסידיו שהם "ידידי המדינה"[1]. מה שהוצג על-ידי מארקס כתהליך דיאלקטי, המתקדם בשלבים אל ביטול דיאלקטי של המדינה, נתפס על-ידי האנארכיסטים כמתכון להנצחתו של השלטון הפוליטי, או ליתר דיוק: להמרת השלטון הפוליטי של הבורגנות בשלטון הפוליטי של המנהיגים המארקסיסטים, וכל זאת במסווה של "מהפכת שחרור"[2].

אך האמנם הציגו בקונין וקרופוטקין אלטרנטיבה עקרונית לתורת השחרור-על-דרך-הפוליטיקה של מארקס, או שמא היו גם הם, בחשבון אחרון, מהפכנים פוליטיים? בפרק הראשון בחלק זה אני מראה כי האנארכיסטים הללו נשארו, בעצם, בתוך מסגרתו של הסוציאליזם הפוליטי, שכן לא הציעו דרך אלטרנטיבית, לא-פוליטית, לשחרור החברה, אלא רק דרך אחרת לניהול המאבק הפוליטי. הם לא ערערו על עמדתו העקרונית של מארקס, כי הצעד הראשון במהפכת השחרור הוא השתלטות מהפכנית על מוקדי הכוח הפוליטיים (היינו, **מהפכה פוליטית**). הפולמוס שלהם עם המארקסיזם נסוב רק אודות הדרך שבה יש להכין מהפכה זו (מארקס צידד בפעולה "מבפנים", בתוך מוסדות המדינה הבורגנית, ואילו בקונין וקרופוטקין גרסו כי יש להכשיר את הכוח הפוליטי המהפכני "מבחוץ" ולהחרים את המוסדות הפוליטיים הקיימים), ואודות היחס אל מוסדות המדינה "בבוקר שאחרי המהפכה" (מארקס חשב שיש להשתמש בשלטון הפוליטי כדי להכשיר את הקרקע לבניית החברה הקומוניסטית, בעוד האנאכיסטים דרשו לבטלו לאלתר). בכל אלה אין כדי לסתור את ההנחה המארקסית, כי המהפכה הפוליטית היא אבן הראשה של המהפכה החברתית.

עמדה שונה באופן עקרוני הציגו סוציאליסטים קומונאליים כגוסטאב לאנדאואר ומרטין בובר. אפשר לראות בשיטתם המשך של האנארכיזם (ולאנדאואר אף הגדיר עצמו במפורש כאנארכיסט), שכן הם כפרו באפשרות לשחרר את החברה מבעד למאבק הפוליטי בתוך מוסדות המדינה. אולם, שלא כמו בקונין וקרופוטקין, הציגו לאנדאואר ובובר דרך מהפכנית **אלטרנטיבית**, שהיתה לא-פוליטית במובן מהותי: מאבק שחרור שעיקרו בְּנִיָּה הדרגתית של קהילות סוציאליסטיות שיתופיות ופדרציות של קהילות כאלה. האנארכיזם שלהם היה, איפוא, אנארכיזם **קומונאלי**. את תורת-השחרור שלהם אפשר לכנות (במונחים שאני אוחז בהם במחקר זה[3]) **תורת שחרור אוטופיסטית** (אלא שיש להבין תואר זה במשמעות המיוחדת שמעניק לו מרטין בובר, כפי שיוסבר

---

[1] **Bakunin Michael, Statism and Anarchy**, Cambridge Univresity Press (Cambridge, 1990), p. 137.
[2] **ibid**, p. 137, 179.

[3] בעיקר בהשראת מרטין בובר וחיבורו "נתיבות באוטופיה".

להלן[4]. הפרקים השני, השלישי והרביעי של חלק זה מוקדשים להצגתה של תורת שחרור זו (תחילה אצל לאנדאואר, ואחר-כך, בצורתה המפותחת יותר אצל בובר), וכן להערכה ביקורתית שלה.

פרק 3.1 : הביקורת של בקונין וקרופוטקין על הסוציאליזם הפוליטי של מארקס

הביקורת של ראשי האנארכיזם במאה התשע-עשרה על תורת המהפכה של מארקס התמקדה בעיקר בשני עניינים: באופן ניהולו של המאבק כנגד שלטון הבורגנות (ובפרט: אירגונו של הפרולטאריון במפלגה פוליטית), ובתוכנית-הפעולה של המארקסיזם ל"יום שאחרי" המהפכה (הפוליטית) - כינונה של "דיקטטורה של הפרולטאריון".

מארקס דיבר, כזכור, על בְּנִיָּה הדרגתית של כוחו הפוליטי של מעמד הפועלים בתוככי המדינה הבורגנית[5]. מכך נובע, שהמאבקים נגד הבורגנות אמורים להיערך, לפחות בתחילה, גם בשדה הפוליטיקה הבורגנית. "חוק עשר השעות", למשל (שמארקס ראה בו אחד ההשגים הגדולים של תנועת הפועלים באנגליה), הושג על-ידי מאבק פוליטי בבית-מחוקקים "בורגני", ותוך שיתוף פעולה עם יסודות פרוגרסיביים מקרב הבורגנות. תנועת הפועלים נאבקה לחקיקת החוק, אף שלא היה בו עירעור עקרוני על זכותם של המעסיקים לנצל את עבודת פועליהם; הוא רק הציב סייגים מסויימים (צנועים למדי) לניצול הזה. אי-אפשר לערוך מלחמה בתוך מסגרתה של הפוליטיקה השוררת, מבלי לקבל, ולו באורח טאקטי וחלקי, את חוקיה של מסגרת זו. האנארכיסטים הסכימו, כמובן, לטענה האחרונה, אלא שהסיקו ממנה מסקנות הפוכות מאלו של מארקס: דווקא משום שהמאבק בפוליטיקה הבורגנית מחייב אמצעים פוליטיים בורגניים, חייבת תנועת הפועלים להמנע ממאבק כזה: להדיר רגליה מן הפרלמנטים, הממשלות ושאר מוסדותיה של המדינה הקיימת – מדינת הדיכוי והניצול. לדברי בקונין:

> **"בו בזמן שהתיאוריה הפוליטית והחברתית של הסוציאליסטים מתנגדי-המדינה, הם האנארכיסטים, מביאה אותם תמיד לניתוק גמור מכל הממשלות ומכל סוגי המדיניות הבורגנית [...] – התיאוריה המנוגדת, של הקומוניסטים חסידי המדינה והאוטוריטה המדעית, מסבכת אותם תמיד בהכרח, באמתלה של טאקטיקה פוליטית, בכל מיני פשרות עם ממשלות ומפלגות פוליטיות; לשון אחרת: היא דוחפת אותם היישר לקראת ריאקציה."[6]**

המעורבות במאבקים הפוליטיים במסגרתה המדינה הבורגנית, אשר מארקס ראה בה תהליך של צבירת כוח הדרגתית לקראת מהפכה, נראתה לבקונין כהטמעות בסדר הקיים ושיתוף פעולה עם כוחות הריאקציה. בקונין מסביר כי "ידידותם" של מארקס והמארקסיסטים כלפי המדינה הבורגנית, ונכונותם לשתף פעולה עמה, אינה נובעת רק משיקולים טאקטיים של צבירת עוצמה פוליטית לקראת מהפכה; מקורה ב"חטא" קדום יותר: בשאיפתם של המארקסיסטים לשחרר

---

[4] ראה להלן, פרק **3.3: מרטין בובר – אנארכיזם קומונאלי כנאו-אוטופיזם**, עמ' 205 ואילך.
[5] ראה לעיל, פרקים 2.2 ו 2.3.
[6] **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 179-180.

את בני-האדם **באמצעות** המדינה. ההשתתפות במסגרותיה הפוליטיות של המדינה הבורגנית אינה רק התחשבות באילוציה של המציאות: גם לאחר שתמוגר הבורגנות במהפכה אין המהפכנים המארקסיסטים מתכוונים להניח מידיהם את כלי המדינה. להפך, טוען בקונין, הם מתכוונים לאחוז בכלים הללו ביתר עוצמה; להשתמש, כיורשים ומנצחים, בכלים שהשאירה להם הבורגנות המובסת[7].

הרעיון שכנגדו מכוונות טענותיו של בקונין הוא, כמובן, "הדיקטטורה של הפרולטאריון" – אותה "מדינה בשלטון הפועלים" האמורה, על-פי מארקס, להחליף את המדינה הבורגנית לאחר המהפכה, כשלב מעבר בדרך אל החברה החופשית, המשוחררת מן השלטון המדיני. לפי בקונין, אין מדובר כאן בתוכנית לשחרורם של ההמונים, אלא במזימה להחלפת השלטון הבורגני בשלטונם של קומץ מהפכנים מקצועיים, מלומדים ותאורטיקנים של מדעי-החברה. אין המארקסיסטים עויינים, לדעתו, את המדינה **כשלעצמה**, אלא רק את מדינת הבורגנות – המדינה שלא הם המעמד השליט בה. בקונין, שייחס בהגותו משקל רב ל"אופיים הלאומי" של עמים שונים, ראה בכך ביטוי לאופי העבדותי של העם הגרמני[8] ול"אהבת המדינה" שלו (בניגוד ל"שנאת המדינה" הרווחת לדעתו בעמים הסלאביים[9], וגם, במידה מסויימת, בעמים הלטיניים[10]). הסוציאליזם הפוליטי הוא, לשיטתו, המצאה גרמנית (או גרמנית-יהודית). מארקס ולאסאל – על אף ההבדלים ביניהם – דומים מבחינה זו שהסוציאליזם שלהם הוא "ידיד המדינה". זה נגזר, כאמור, ממוצאם הלאומי. "יורשו" של בקונין, האנארכיסט פטר קרופוטקין, לא נזקק לטענות ממין זה, שנראות כנגועות בשוביניזם סלאבי. אולם, הוא היה נחרץ לא פחות מקודמו בביקורת שלו על מוסד המדינה[11], ועל השאיפה (של תנועות סוציאליסטיות שונות) להחליף את מדינת הבורגנות במדינה סוציאליסטית. בדברו על המהפכה העתידה (לדעתו) להתחולל בקרוב באירופה, הוא מדבר באירוניה על המנהיגים-מטעם-עצמם של המהפכה, אשר ימהרו, מייד כתום הקרבות הראשונים, אל בניין העיריה ואל משרדי הממשלה, על-מנת לתפוס את המקומות שהתפנו[12].

לדברי קרופוטקין, המהפכה, במובנה המדוייק, אינה מסתיימת עם כיבוש השלטון הפוליטי – היא רק מתחילה שם[13]. מארקס היה מסכים בוודאי לטענה זו. אולם, על-פי האנארכיסטים, גם לאחר כיבוש השלטון הפוליטי יש להמשיך ולנהל את המהפכה ב"מקומה הטבעי", כלומר: ברחוב, ולא במשרדי הממשלה. הם מתנגדים, איפוא, לפעילות מהפכנית-פוליטית הן בשלב של טרם כיבוש השלטון, והן לאחריו. האלטרנטיבה המהפכנית שהם המציעים היא התארגנות, חינוך ותעמולה בקרב ההמונים, באופן חוץ-פוליטי (כלומר: תוך המנעות מהשתתפות במוסדות המדינה הבורגנית) עד לרגע ההתקוממות. מייד לאחר כיבוש השלטון בידי הפרולטאריון יש לבטל את המדינה, ולהשתית את החברה, ואת הסדר הציבורי, על התאגדות וולונטרית "מלמטה למעלה"[14].

---

[7] **ibid**, pp. 179-181.
[8] **ibid**, pp. 34, 104-106, 190-191.
[9] **ibid**, pp. 39-40.
[10] **ibid**, pp. 29-31.
[11] See, e.g., **Kropotkin, *"The State: Its Historic Role"***, pp. 211 ff.
[12] **Kropotkin**, **The Conquest of Bread**, p. 27.
[13] **ibid**, p. 26.
[14] ראה, למשל, מכתבו של בקונין אל ידידיו באיטליה:

השלטון הפוליטי, אם-כן, הוא כלי שהפרולטאריון המנצח צריך לשמוט מידו תכף לאחר שעקרו מידי אויביו. אם המדינה היא אמצעי דיכוי, גורסים בקונין וקרופוטקין, הרי צריך להשתחרר **ממנה**. אי אפשר להשתחרר **באמצעותה**[15].

על-יסוד זה ביקרו האנארכיסטים בחריפות את "הדיקטטורה של הפורלטאריון" שהציע מארקס. לדעתי, תוקפה של הביקורת האנארכיסטית נחלש מאוד, כאשר בוחנים את ההתיחסויות העקרוניות-תיאורטיות של מארקס למושג זה. ראשית, יש לומר, שמשקלה של "הדיקטטורה של הפרולטאריון" בתורתו של מארקס קטן למדי. אכן, במכתב משנות החמישים הוא מציגה כאחד משלושת הגילויים התיאורטיים החשובים שלו[16], אולם נראה שיש בדברים הללו הפרזה יתירה. המושג הזה מופיע מעט מאוד פעמים בכתביו התיאורטיים (הן בתקופה שלפני כתיבת המכתב שהוזכר לעיל והן בתקופה שלאחריו), וכל האזכורים שלו הם לקוניים מאוד, ובדרך-כלל אגביים. בשני חיבורים מראשית שנות השבעים – "מלחמת האזרחים בצרפת" ו"ביקורת תכנית גותהא" – מתייחס מארקס, בהרחבה מסויימת, לשאלת פעולותיו של הפרולטאריון לאחר כיבוש השלטון הפוליטי מידי הבורגנות (השלב שבו צריכה לקום אותה דיקטטורה של מעמד הפועלים). בחיבור הראשון לא מוזכר כלל המושג "דיקטטורה של הפרולטאריון", ובשני הוא מוזכר פעם אחת בלבד[17]. חשוב מכך: אופן הפעולה של הפרולטאריון המנצח, בשלבים הראשונים שלאחר המהפכה הפוליטית (כפי שמתארו מארקס בחיבורים אלה), הולם בהחלט את האידאל האנארכיסטי של התאגדות "מלמטה למעלה". השלטון המדיני של מעמד הפועלים אינו דיקטטורה של קומץ מהפכנים על כלל החברה (ועל הפרולטאריון עצמו), אלא, בעצם, דמוקרטיה נציגותית פדראטיבית שבה שולטים הפועלים באופן ישיר על נציגיהם שבמוסדות השלטון (המשנים בהדרגה את אופיים ממוסדות "שלטון" למוסדות אירגון ותאום של החברה). אנגלס מדגיש עניין זה בהקדמה שלו מ 1891 להוצאה מחודשת של "מלחמת האזרחים בצרפת". הוא מתאר את האופי החופשי-פדראטיבי של **"האירגון הלאומי"**[18] אותו ניסו אנשי הקומונה ליצור בצרפת כולה, ומסכם: **"תנו עיניכם בקומונה הפאריסית. זאת היתה הדיקטאטורה של הפרולטאריון"**[19]. נראה שקביעה זו הולמת את עמדתו של מארקס. ה"דיקטטורה של הפרולטאריון" היא, איפוא, "דיקטטורה" רק במובן זה, שטרם בוטל בה כליל השלטון הפוליטי. נזכור כי כבר בביקורת שלו על "פילוסופיית המשפט של היגל" (מ 1843) קובע מארקס כי **"בדמוקרטיה אמיתית המדינה הפוליטית נעלמת"**[20]. ה"דיקטטורה של הפרולטאריון" אינה עומדת, איפוא, כניגוד **לדמוקרטיה**, אלא ל"דיקטטורה של הבורגנות" (שהיא "דמוקרטיה" רק מבחינה פורמאלית). היא עתידה להתבטל עם ביטול

Bakunin Michael, The Political Philosophy of Bakunin, (ed.: Maximoff G. P.), The Free Press of Glencoe (New York, 1964), pp. 297-298.

[15] See, e.g., **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 179-180.

[16] **מארקס, *"מארקס אל ויידמאייר"***, עמ' 348.

[17] **מארקס, ביקורת תכנית גותהא**, עמ' 49.

[18] מתוך ההקדמה של אנגלס ל"מלחמת האזרחים בצרפת": **מארקס, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, עמ' 346. הביטוי "ארגון לאומי" שנוקט בו אנגלס הוא, מן הסתם, תחליף למילה "מדינה". ה"ארגון הלאומי" ברוחה של הקומונה אמור היה להיות שלילה דיאלקטית של המדינה, כלומר: שימור מאפייניה המהותיים תוך ביטול האספקטים הפוליטיים הדכאניים של מדינת הבורגנות. הביטוי "ארגון לאומי"("national organization") משקף, אולי, את תחושתו של אנגלס, ששלטון מעמד הפועלים בשלב המיידי שלאחר המהפכה הפוליטית כבר אינו בדיוק מדינה, אם כי יש לו, עדיין, מאפיינים מדיניים מסויימים.

[19] **שם**, עמ' 348.

[20] **Marx, *"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law"***, p. 30.

ועיין בפרק 2.3 לעיל, עמ' 103-107.

המעמדות (כמתואר ב״מאניפסט הקומוניסטי״[21], וכפי שחוזר מארקס ומדגיש בהערות הביקורתיות שלו על ״ממלכתיות ואנארכיה״ של בקונין[22]).

אולם, שאלת ה״דיקטטורה של הפרולטאריון״ היא בעצם שאלה תיאורטית גרידא, מן הטעם הפשוט שהשלב המקדים לה – המהפכה הפוליטית (כיבוש השלטון על-ידי הפרולטאריון המתקומם) טרם התקיים. הויכוח **האקטואלי** בין מארקס והאנארכיסטים עסק, איפוא, בשאלה כיצד יש להכשיר את הקרקע למהפכה כזאת (ופחות בשאלה כיצד יש לפעול ב״יום שאחרי המהפכה״). באופן ספציפי נסבה המחלוקת ביניהם אודות השתתפותם של הפועלים, המאורגנים כמפלגה, בפוליטיקה של המדינה הבורגנית. לדעת מארקס, המאבקים הפוליטיים שעורך הפרולטאריון עם הבורגנות במסגרת המדינה הבורגנית משמשים בעיקר כאמצעי חניכה של הפרולטאריון[23]. מבעד למאבקים הללו לומדים הפועלים להתאגד, לנהל מאבקים אפקטיביים יותר ויותר, להכיר את כוחם ואת מגבלות כוחם ואת המטרה הניצבת בפניהם. דרך המאבק הפוליטי אמור הפרולטאריון להפוך מ״מעמד כשלעצמו״ ל״מעמד בשביל-עצמו״, כלומר: לסוכן מהפכני בפועל.

האנארכיסטים, הדוחים את ״המסלול הפוליטי״ מניחים, בעצם, שההמונים מוכשרים כבר, מעצם הוויתם, לבצע מהפכה. כל שחסר להם – תעמולה מתאימה אשר תצית את הלהבה המהפכנית. אכן, בקונין מדבר גם הוא על ״אירגון״ ההמונים[24], אלא שהתארגנות זו נדמית מופשטת-גרידא, בשל הסירוב האנארכיסטי להשתתף בפוליטיקה, ובשל הרתיעה מכל סוג של אוטוריטה. לשיטתם של האנארכיסטים, המהפכה הפוליטית, היינו: חיסול המדינה (מה שמכונה בפיהם ״מהפכה חברתית״[25]) היא, בעצם, העלילה הפוליטית הראשונה והאחרונה של הפרולטאריון המאורגן.

לכאורה נדמה, ש״שלילת הפוליטיקה״ של האנארכיסטים מתיישבת היטב עם הניתוח של מארקס אודות תפקידו של השלטון הפוליטי, ואולי אף נגזרת כמסקנה לוגית מן הניתוח הזה. כזכור, מארקס החזיק בתפיסה של ״ביטול המדינה״ למן ראשית דרכו ההגותית, עוד בטרם היה לקומוניסט. גם בשלבים מאוחרים יותר של מחקריו, הוסיף לטעון כי שחרור האדם כרוך, באופן מהותי בביטול המדינה, משום שהמדינה (השלטון הפוליטי) כרוכה באופן מהותי בדיכוי ובניצול. אולם, בשני עניינים חשובים שונה עמדתו של מארקס (לפחות של מארקס הקומוניסט, למן שנת

[21] **מארקס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

[22] **Marx Karl**, *"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"*, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Werke, Band 18**, Dietz Verlag (Berlin, 1962), pp. 599 ff.

[23] עיין לעיל, **פרק 2.3: מקומה של הפוליטיקה בתורת המהפכה של מארקס.**

[24] See, e.g., **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 216-217.

[25] בטרמינולוגיה האנארכיסטית, ההתקוממות הכללית של המעמדות המדוכאים כנגד מדכאיהם נקראת ״מהפכה חברתית״. ברור שבמונחי מחקרי זה מדובר ב״מהפכה פוליטית״ – זאת מהפכה הבאה למגר את העוצמה הפוליטית של המעמדות השולטים (״מהפכה חברתית״, לעומת זאת, הוגדרה כמטרת המאבק כולו – כיצירתה של חברה המשוחררת מדיכוי, מניצול ומיחסי סחורות, ועיין לעיל, עמ' 57-60). ההגדרות שאימצתי הולכות בעקבות המסורת המארקסיסטית ולא האנארכיסטית, ואולי אין כאן עניין עמוק יותר מטרמינולוגיה-גרידא. אולם אפשר שהשימוש של בקונין במונח ״מהפכה חברתית״ לתיאור מהפכה שהיא פוליטית במובהק מצד מטרותיה (גם אם לא בהכרח מצד אמצעיה), מעידה על האופן השיטחי שבו מבקר בקונין את הפוליטיקה. לגבי דידו, די אם תפרוץ המהפכה באופן ״עממי״ או ״ספונטאני״, והמהפכנים ימנעו מלהציב בראשם ממשלה זמנית, על-מנת שתהיה המהפכה הזו לא-פוליטית במהותה.

1844 ואילך) מעמדתם של האנארכיסטים. ראשית, מארקס לא תפס את המדינה הפוליטית **כמקור** העוול והדיכוי בחברה. ביקורת המדינה שלו היא רדיקאלית במובן זה שאין היא מסתפקת בביקורת המדינה כשלעצמה, אלא מחפשת את שורשיה העקרוניים בבסיסה החברתי-כלכלי. המדינה, על-פי מארקס, היא ביטוי של יחסי הייצור השוררים. ״תפקידה״ החברתי הוא הגנה על אופן הייצור הקפיטאליסטי ועל הניצול העומד ביסודו. ביקורת המדינה הבורגנית היא, איפוא, עבור מארקס, רק אחד האספקטים של ביקורת הכלכלה הבורגנית. אצל בקונין וקרופוטקין התמונה הפוכה: הם אמנם שוללים את הקפיטאליזם, אולם **במוקד** הביקורת שלהם עומדים המדינה והשלטון הפוליטי. הניצול הקפיטאליסטי (גריפת הערך העודף) הוא לדידם רק מאפיין אחד, ולא בהכרח החשוב ביותר, של השלטון הפוליטי. לשם הבהרה סכימטית של העניין נוכל לומר (באופן פשטני במקצת) שלפי מארקס נובעת המדינה הבורגנית מן הקפיטאליזם, ואילו לפי בקונין וקרופוטקין נובע הקפיטאליזם מן המדינה[26].

שנית, הלוז של תפיסת השחרור המארקסית (בהקשר זה של ביטול המדינה), הוא הביטול **הדיאלקטי** של השלטון הפוליטי. מתוך תפיסה דיאלקטית הוא מבקר הן את אלה הנמנעים ממאבק פוליטי (דוגמת האוטופיסטים ה״קלאסיים״), והן את אלה הרואים בשחרור החברה עלילה פוליטית-גרידא (דוגמת ארנולד רוגה)[27]. לעומת זאת, ״שלילת המדינה״ של בקונין וקרופוטקין היא שלילה מופשטת ולא דיאלקטית. היא הולמת, אכן, את הטענות העקרוניות של מארקס אודות המדינה, אך היא נבדלת מתפיסתו של מארקס דווקא במסקנה הלוגית-דיכוטומית שהיא מוציאה: ״אם המדינה היא רע והשחרור הוא טוב, הרי לא יכון שחרור באמצעות המדינה!״. במתודת חשיבה דיאלקטית (הן זו המופשטת-אידאליסטית של היגל, והן זו הקונקרטית-מטריאליסטית של מארקס) נולד החיוב מתוך השלילה. כשם שהיחסים הכלכליים המבטאים חירות נוצרים כפוטנציאל בחיקו של אופן הייצור הקפיטאליסטי, כך החברה המשוחררת מפוליטיקה נוצרת מתוך מאבק פוליטי. האנארכיסטים, הרואים במדינה ״רוע טהור״ ושוללים אותה שלילה מופשטת, אינם מכירים באפשרות לילד את השחרור מרחם זה.

על-דעת כל הסוציאליסטים המהפכנים – מארקסיסטים כאנארכיסטים – השלטון הפוליטי הוא אמצעי גרוע להבטחת שיתוף-הפעולה החברתי והסדר-הציבורי. על-דעת כולם, אמצעי זה עתיד להיות מוחלף בהתאגדות מתוך חירות. אך האם אפשר לבצע שינוי כזה במהלך אחד, קצר וטוטאלי? לא אחת מאשים בקונין את מארקס, שהוא עוסק בספקולציות פילוסופיות מופשטות, במקום לפקוח עיניו אל המציאות. אולם דומה שתפיסת המהפכה של האנארכיסטים היא מופשטת וספקולטיבית הרבה יותר מזו של מארקס[28]. קשה להבין כיצד תהפוך ההתלהבות

---

[26] באופן דומה לזה ניסח פרידריך אנגלס את ההבדל שבין הסוציאל-דמוקרטיה המארקסיסטית לבין האנארכיזם של בקונין במכתבו לתאודור קונו מינואר 1872. ראה:

Engels Friedrich, ***"Engels an Theodor Cuno, 24 Januar 1872"***, in: **Marx, Engels, Werke, Band 33**, Dietz Verlag (Berlin, 1966), p. 388.

[27] ראה עמ׳ 115 לעיל.

[28] בהקשר זה יש להעיר, כי מגמות מסויימות ב״שמאל החדש״ (למן שנות השישים ועד היום), אף שהן מזהות עצמן לעתים כמארקסיסטיות, קרובות יותר, מבחינות מסויימות, לאנארכיזם של בקונין. כוונתי למגמות המסרבות סירוב עקרוני להשתתף ב״משחק״ הפוליטי-מדיני, ומציגות את הסדר החברתי השורר כרוע מוחלט או כ״שליליות טהורה״. תנועות כאלה מאמצות, בעצם, את קו-המחשבה האנארכיסטי (אם כי נעדר מהן, פעמים רבות, האופטימיזם הבוטח של בקונין וקרופוטקין). מאבקן לשחרור החברה עלול בשל כך להפוך מופשט-גרידא (לעניין זה עיין גם עמ׳ 296-300 להלן).

המהפכנית הספונטאנית לחרב אשר תכריע את עוצמתה הפוליטית של הבורגנות, מבלי שהתלהבות זו תחושל קודם במים הצוננים של המאבק הפוליטי הקונקרטי. וכיצד יבצרו המהפכנים את נצחונם ויבססו אותו, אם יסרבו לאחוז – ולו רק באורח זמני – בכלי השלטון שהוריש להם המעמד המובס? בפרק הקודם טענתי, כי מארקס נכשל בגזירת המסקנות המתבקשות מתפיסתו הדיאלקטית אודות השלטון הפוליטי; קבלה שלמה מדי של כלֵי הפוליטיקה וכללי הפוליטיקה סותרת את המטרה של ביטול הפוליטיקה באופן דיאלקטי. נראה שהאנארכיסטים נכשלים בטעות ההפוכה: גם **דחיה** שלמה מדי של הפוליטיקה סותרת את ביטולה הדיאלקטי[29]. אין מתגברים על השלילי על-ידי כך שסרים ממנו, אלא על-ידי שמישירים אליו מבט ושוכנים בקירבו[30].

חשוב מכך: למרות הלהט הרב שבו מתפלמסים בקונין וקרופוטקין עם הפוליטיקה המארקסיסטית (ואולי דווקא בגלל הלהט הזה), דחיית הפוליטיקה שהם מציגים היא שטחית ולא מהותית. בעמודים הבאים של פרק זה אבקש להראות, שהאנארכיסטים לא הציגו תפיסת מהפכה אלטרנטיבית במהותה ל"תורת השלבים" של מארקס. כפי שהסברתי בחלק הקודם של חיבור זה, מארקס הציג תפיסת מהפכה סוציאליסטית ובה שני שלבים עקרוניים: שלב שוללני-הרסני, המסתיים במהפכה הפוליטית, ושלב חיובי-קונסטרוקטיבי המתחיל אחרי המהפכה (בין שני השלבים העקרוניים הללו נמצא שלב המעבר של "הדיקטטורה של הפרולטאריון"). את יחסו של מארקס אל הפוליטיקה יש להבין בתוך הקשר זה. הפוליטיקה שייכת, על-פי מארקס, ל"עולמו של הניכור", וגם הפוליטיקה המהפכנית שייכת לעולם זה. הפוליטיקה המהפכנית היא כוח שלילי המכוון (בידי ההמונים המדוכאים) להרס הדיכוי. מבחינה זו היא "שלילת השלילה". בקונין וקרופוטקין דוחים לכאורה את הפוליטיקה, אך האם הם מציעים פרקטיקה מהפכנית המערערת על מה שעומד בשורש הפוליטיקה המהפכנית של מארקס? האם הם מציגים תפיסת מהפכה שאינה מחלקת את התהליך המהפכני לשני שלבים, האחד שוללני-גרידא והשני חיובי? במשפט אחד: האם יש בתורת המהפכה של האנארכיסטים מקום לפעולה חיובית, בונה ויוצרת של הסוציאליזם כבר ב"שלב הראשון", כלומר, טרם ה"קרב הגדול" שבו ימוגרו כוחות הדיכוי השוררים?

מן הדיון שנפרש בחלק הקודם של מחקר זה עולה, שפרקטיקה קונסטרוקטיבית כזאת צריכה להיות (בדפוס כזה או אחר) יצירת "תאים" של חברת העתיד החופשית בתוך חברת ההווה הדכאנית. התאגדויות שיתופיות של פועלים – קומונות, מפעלים קואופרטיביים, קהילות שיתופיות כפריות וכדומה – הם ה"מועמדים הטבעיים" לשמש כתאים כאלה. עלינו לבחון, איפוא, את עמדותיהם של האנארכיסטים ביחס להתאגדויות. בפרק הקודם הצגתי את עמדתו של מארקס בעניין זה, באמצעות התייחסויותיו אל שני סוגים של אגודות שיתופיות: הקהילה הכפרית-שיתופית ברוסיה, והמפעל הקואופרטיבי במערב אירופה. גם מיכאל בקונין דן

---

[29] אכן, בקונין וקרופוטקין כופרים מלכתחילה בגישה הדיאלקטית, והביקורת הנמתחת עליהם כאן היא, מסיבה זו, ביקורת "**חיצונית**". מבחינה תיאורטית-גרידא, ייתכן שמכשלתם של האנארכיסטים חמורה פחות מזו של מארקס, שאותו אפשר להאשים בסתירה **פנימית**. אולם, אפשר לטעון שהעקיבות הלא-דיאלקטית בהגות האנארכיסטית מושגת במחיר של התרחקות מן האמת (או מתכליתו של מאבק השחרור).

[30] כפראפרזה על דבריו של היגל בהקדמה ל"פנומנולוגיה של הרוח" [**היגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**, עמ' 113]. וראה עמ' 121-122 לעיל.

בהתאגדויות הללו. בספרו "ממלכתיות ואנארכיה" אנו מוצאים דיון נרחב למדי בקהילה השיתופית הכפרית ברוסיה, וכן התיחסות תמציתית אל הקואופרטיבים של הפועלים במערב אירופה.

בדברו על הקהילות הכפריות של רוסיה[31], מונה בקונין שלושה עקרונות פרוגרסיביים, הקיימים בתודעה העממית הרוסית – עקרונות אשר עמי מערב אירופה הגיעו אליהם רק לאחרונה, ולאחר שורה ארוכה של מאבקים היסטוריים: ראשית, כי האדמה שייכת לבני-העם, לאלה המעבדים אותה בזיעת אפיהם; שנית, שזכות השימוש באדמה אינה שייכת ליחיד אלא לקהילה, המחלקת את הקרקעות באופן תקופתי בין חבריה; שלישית – לקהילה יש (או צריכה להיות) מידה גדולה של אוטונומיה ומימשל העצמי[32] (ומכאן עוינותה העמוקה של הקהילה למדינה – עוינות שאנארכיסט כבקונין מיחס לה ערך רב). אולם, מייד בהמשך דבריו, בקונין מונה שלושה מאפיינים רגרסיביים של התודעה העממית הרוסית, מאפיינים המעכבים ואף מבטלים כליל את הגשמתם של העקרונות שנמנו לעיל: הפטריארכאליות, הכפפת האינדיבידואל לשלטונה המוחלט של הקהילה, והאמונה בצאר[33]. שני המאפיינים האחרונים נובעים, בעצם, מהראשון: הם הרחבתו של העיקרון הפטריארכאלי מתחומה של המשפחה אל תחום הקהילה והעם. כשם שהגבר הוא שליט-עריץ במשפחתו, כך הוא מקבל בהכנעה את עריצותה של מועצת-הקהילה (בה זכאים להצביע ראשי בתי-האב). באותו אופן, הוא נאמן – נאמנות דתית כמעט – לצאר, הפטריארך הגדול, אביהם של הרוסים כולם. היחסים הפטריארכאליים במשפחה ובכפר מונעים, כמובן, מן הקהילה הכפרית להיות מסגרת המבטאת (ומקדמת) את חירות האדם. במישור הלאומי, מנטרלת הערצת הצאר את "שנאת המדינה" של העם הרוסי, וגורמת לרוסים להסכין עם השלטון, שכן הם אוהבים את השליט.

לכך קשורה, לדעת בקונין, בעיה נוספת: כל קהילה כפרית נתפסת על-ידי חבריה כשלם המספיק לעצמו. אף קהילה אינה נמצאת בקשר חי ועצמאי עם הקהילות האחרות, או מרגישה צורך בקשר כזה. רק הכוח הנעלה והפטרנאליסטי של הצאר, הוא המקשר בין הכפרים השונים. רק בתיווכו של הצאר הופכות הקהילות הנפרדות לעם[34]. ברור, שבמצב שבו הגורם המדכא ומנצל את העם הוא גם הגורם העושה אותו לעם, קטנים הסיכויים למרד עממי נגד השלטון. כל נסיון התקוממות יהיה, בהכרח, מקומי ומוגבל, ולא יוכל לצמוח לכלל תנועה עממית נרחבת. כל נסיון כזה נדון, אם כן, לכישלון אשר רק יחזק את כבלי השיעבוד. כך מסכם בקונין את הדיון שלו בקהילה השיתופית הכפרית, ובסיכויים הנודעים ממנה למאבק השחרור:

> **"המדינה מחצה והשחיתה, אחת ולתמיד, את הקהילה הרוסית, אשר היתה כבר מושחתת ממילא בידי העיקרון הפטריארכאלי. תחת לחצה של המדינה, הפכו הבחירות בקהילה לתרמית, ו**[בעלי התפקידים...] **הנבחרים, בינתיים, על-ידי אנשי-הקהילה עצמם** [...] **הפכו, ראשית, לכלים בידי הממשלה, ושנית, למשרתי האיכרים העשירים,**

---

[31] בקונין מיחד את דבריו ל"מיר", בעוד מארקס דיבר בעיקר על ה"אובשצ'ינה". לדעתי אין להבדל זה השלכות תיאורטיות חשובות.

[32] **Bakunin**, Statism and Anarchy, pp. 205-206.

[33] **ibid**, pp. 206-211.

[34] **ibid**, pp. 211-212.

הקולאקים. בתנאים אלה, נעלמו מן הקהילה בהכרח השרידים האחרונים של צדק, אמת, ואנושיות פשוטה. יתר-על-כן, מיסי המדינה הרסו גם הם את הקהילה, ושרירותן של הרשויות שחקה אותה עד דק. כעת יותר מאי פעם, פתח ההצלה היחיד עבור הפרט הוא השוד, ועבור העם כולו – התקוממות כללית, מהפכה."[35]

הניתוח הביקורתי שמציג בקונין אודות הקהילה השיתופית הרוסית דומה, מבחינות מסויימות, לדיון של מארקס באותו נושא, בטיוטות מכתבו לוורה זאסוליץ' (שנכתבו שמונה שנים מאוחר יותר)[36]. אולם, בקונין נחרץ הרבה יותר במסקנותיו השליליות באשר לסיכויי התחדשותה של הקהילה המסורתית כבסיס לחברה סוציאליסטית ברוסיה. על-יסוד מסקנות אלה, שולל בקונין גם את הנטיה, בקרב צעירים מהפכנים, "ללכת אל הכפר" ולהקים (בתוך הקהילה הותיקה או בסמוך לה) קהילות שיתופיות מסוג חדש (כזכור היו לרעיון זה מהלכים בחוגי האינטיליגנציה המהפכנית ברוסיה). הקהילות החדשות אמורות היו להציג, בצד הבעלות המשותפת על הקרקע, שלושה עקרונות חדשים ובלתי-מוכרים לאיכר הרוסי: שוויון וחירות מלאים לכל פרט, עיבוד משותף של האדמה, וחלוקת המטלות והטובין על-פי היכולת והצרכים. כך, באמצעות הדוגמא האישית וההצלחה לה יזכו, אמורים היו "קיבוצים"[37] אלה להשפיע על העם הרוסי ולחולל תנועה של סוציאליזם-כפרי. בקונין אומר על כך:

"כל זה יפה מאוד, מלא נדיבות וגדלות-נפש, אך בקושי ניתן להגשמה. וגם אם יצליח הדבר במקום מסויים, תהיה הצלחה זו כטיפה בים, וטיפה אינה מספיקה על-מנת להכשיר את עמנו, לעוררו ולשחררו. [פרוייקט כזה] **יגזול משאבים רבים וכוחות חיוניים, ותוצאותיו תהיינה בטלות בשישים.**

"המציידים תוכניות כאלה, ומתכוונים להגשימן, עושים זאת, בלא-ספק, בעיניים עצומות, שלא לדאות את המציאות הרוסית בכיעורה. אפשר לחזות מראש את האכזבה העמוקה והנוראה שתהיה מנת חלקם [...].

"ינסו זאת, איפוא, אם אין הם רואים כל אלטרנטיבה. אולם ידעו שתרומה קטנה, קטנה מדי, תהיה בכך לשחרורו ולישועתו של עמנו המסכן והמעונה."[38]

אשר לרעיון הקואופרציה העירונית – אגודות של שיתוף בייצור, בצריכה או בשניהם גם יחד – בקונין ממעט להתייחס לעניין זה. למעשה, בספרו "ממלכתיות ואנארכיה" הוא נדרש לו פעמיים בלבד. ההתייחסות השניה היא החשובה יותר לענייננו[39]. בנספח לספרו, העוסק ישירות בשאלה

[35] **ibid**, p. 212.

[36] ראה פרק 2.3 במחקר זה.

[37] המונח "קיבוצים" מושאל כמובן מתולדותיה של תנועת העבודה הציונית. אולם, נראה ששאילה כזאת אינה מופרכת: המאפיינים של הקהילות השיתופיות החדשות שציירו בדמיונם המהפכנים הרוסים, בסוף המאה התשע-עשרה, דומים מאוד למה שהוגשם בקבוצות השיתופיות ובקיבוצים בארץ-ישראל בראשית המאה העשרים. דמיון זה אינו מקרי: חלוצי תנועת העבודה הציונית הושפעו ישירות מן המגמות הללו של הסוציאליזם הרוסי.

[38] **Bakunin, Statism and Anarchy**, pp. 213-214.

[39] ההתיחסות **הראשונה** היא ביקורת של בקונין על איגודי עובדים וקואופרציות אשר הוקמו בגרמניה על-ידי הסוציאליסט הבורגני שולץ-דאליץ' (**ibid**, pp. 174-175). בקונין טוען כי ארגוני-עובדים כאלה, המוקמים בחסות הבורגנות, נועדו, בעצם לשימור הסדר הבורגני ולא להפיכתו. על-כך יש להוסיף, שקואופרטיבים המוקמים **עבור** העובדים ולא **על-ידי** העובדים, סותרים את תנאי האוטואמנסיפציה שאותו הצגתי **בפרק 2.1**.

"מה יש לעשות?" הוא מבקר את הפרוגרמות המעשיות של הקמת "ארטלים"[40] **של פועלים, אגודות אשראי, קואופרטיבים של צרכנים ויצרנים [...] המוליכים אל מטרת שחרורה של העבודה משילטונו של ההון הבורגני"**[41]. בקונין שואל: "[...] **האם אמנסיפציה כזאת אפשרית, תחת התנאים הכלכליים השוררים בחברת זמננו?"**[42] ומשיב: "**המדע, על בסיס העובדות, ובייחוד הסידרה הארוכה של הנסיונות שנעשו בעשרים השנים האחרונות בארצות שונות, משיבים באופן נחרץ תשובה שלילית"**[43]. בקונין סומך את דבריו הן על דברי בן-הפלוגתא שלו פרדינאנד לאסאל, והן על החלטות ה"אינטרנציונאל" מן השנים 1867 ו 1868[44] (אין הוא מזכיר את התמיכה הנלהבת בקואופרציה בנאום היסוד של האירגון, שנשא מארקס בשנת 1864[45]). כך הוא מסכם:

> **"אין להכחיש כי הקואופרציה, בכל צורותיה, היא אופן צודק ורציונאלי של הייצור בעתיד. אך על-מנת שתשיג הקואופרציה את מטרתה – [...] נכסי הקרקע וההון, בכל צורותיהם, חייבים להפוך לרכוש קולקטיבי. עד שיקרה דבר זה, עתידה הקואופרציה, במרבית המקרים, להמחץ בתחרות האדירה עם בעלי ההון ובעלי האדמות הגדולים. במקרים הנדירים שבהם מצליחה אגודת יצרנים [...], ושורדת במאבק הזה, התוצאה תהיה רק עליתו של מעמד פריבילגי חדש, של קולקטיביסטים בני-מזל, בקרב ההמונים המרושׁשים של הפרולטאריון. מכאן, שבתנאים הקיימים של הכלכלה החברתית, אין הקואופרציה יכולה לשחרר את המוני הפועלים."**[46]

בשורה אחת, מייד בהמשך הדברים, מייחס בקונין בכל-זאת ערך חיובי מסויים לתנועה הקואופרטיבית, באשר היא מרגילה את הפועלים להתאחד, להתארגן, ולנהל את ענייניהם בעצמם[47]. עד כאן, ורק עד כאן, מגיעה אהדתו של בקונין להתארגנות הקואופרטיבית (קודם למהפכה). הוא אף פוסק שהפועלים במערב אירופה משכו ידיהם מן הפעילות בקואופרציות, שכן הבינו ששחרורם לא יושג בדרך זו[48].

מסתבר, איפוא, שבקונין נחרץ וחד-משמעי הרבה יותר ממארקס ביחסו השלילי להתאגדויות שיתופיות, הן בצורתן הכפרית-מסורתית ברוסיה, והן בצורתן כקואופרטיבים במערב אירופה. הדרך לשחרור החברה היא, אצל בקונין, אחת ויחידה: התקוממות כללית אשר תשים קץ לשלטון הפוליטי, לדיכוי ולניצול. רק אחר-כך אפשר יהיה לגשת לעיצוב החברה באופן קומונאלי וקואופרטיבי. גם בקאונין מציב, אם כן, את המהפכה הפוליטית (מיגור העוצמה הפוליטית השלטת) בלב תורת השחרור שלו. הויכוח עם מארקס נסוב רק על השאלה: האם כליה של המדינה הבורגנית (הכלים הפוליטיים) יכולים לשמש גם ככלי נשק במאבק לחיסולה של המדינה

---

[40] ארטל – סוג של אגודה שיתופית של אומנים ברוסיה.

[41] **ibid**, p. 201.

[42] **ibid**.

[43] **ibid**.

[44] **ibid**.

[45] ***מארקס, "מגילת-היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית"***, עמ' 269. ועיין במחקר זה, עמוד 143 לעיל.

[46] **Bakunin, Statism and Anarchy**, p. 201.

[47] **ibid**, pp. 201-202.

[48] **ibid**, p. 202.

למובאות נוספות המעידות על יחסו השלילי של בקונין אל התנועה הקואופרטיבית ראה:

Bakunin, The Political Philosophy of Bakunin, pp. 385-386.

הזאת – הן בשלב של המאבק, טרם הניצחון, והן בשלב של אחרי הניצחון (שלב ה"דיקטטורה של הפרולטאריון" בשיטתו של מארקס).

למחלוקת זו, שהסעירה (ולבסוף פרקה) את ה"אינטרנציונאל הראשון", היו אספקטים שונים, ואפשר שההיבטים הפרסונאליים תפסו מקום חשוב יותר מאלה המהותיים. כפי שהראתי קודם לכן, הציר העקרוני שעליו נסוב הויכוח הוא שלילה מופשטת של הפוליטיקה לעומת שלילה דיאלקטית שלה. יש לציין, עם זאת, שהפער בין הצדדים החלוקים מצטמצם כאשר פונים מן התיאוריה אל הפראקסיס המהפכני: אשר לבקונין, גם הוא ידע, מן הסתם, ממש כמארקס, כי **"רק באמצעותה של עוצמה חומרית ניתן להפוך את העוצמה החומרית על-פיה"**[49], ו"עוצמה חומרית", בתחום היחסים החברתיים, אינה מושגת בלי מידה של אירגון, משמעת וסמכות, כלומר: בלי מידה כלשהי (או דפוס כלשהו) של ***יחסי שליטה***. הפרוגראמות המהפכניות שהציע בקונין אינן מבטלות את אופיה המאורגן והממושמע של התנועה המהפכנית, אלא רק מציינות שמדובר בארגון וולונטארי, ובמשמעת עצמית. זה כשלעצמו אינו שונה ממה שהציע מארקס. בקונין אף מדבר בתוכניותיו על "חבורת הקושרים" שתפקידה להכין במסתרים את המהפכה[50]. "חבורת הקושרים" הזאת נראית "פוליטית" הרבה יותר מן המפלגה המהפכנית של מעמד הפועלים המצטיירת מדבריו של מארקס. ובכן, בסופו של דבר מסתכם הויכוח בשאלה "האם צריכים המהפכנים לעסוק בפעילות פוליטית **בתוך המסגרות הפוליטיות הלגיטימיות** של המדינה הבורגנית". מארקס השיב על-כך בחיוב, אך גם הוא לא צידק את הפעילות הזאת כשלעצמה, אלא רק במידה שבה תרמה למאבק השחרור (שיתוף פעולה עם כוחות ריאקציוניים היה פסול בעיניו, גם אם היה עשוי להביא הישגים מסויימים, זמניים, לתנועת הפועלים. כך התנגד, למשל, לברית של פרדינאנד לאסאל עם ביסמרק). בקונין השיב על השאלה בשלילה נחרצת, אך דומה שכאן היה הלהט המוסרי חזק יותר מן הנימוקים הרציונאליים.

נראה שהמניע החולש על הגותו של בקונין הוא שנאה יוקדת למדינה ולפוליטיקה על כל גילוייה, שנאה המגיעה עד כדי יצר-הרס ממש. בבואנו לשפוט "תורת הרס" זו של בקונין עלינו לזכור, שהוא מעולם לא קרא להרוס את מה שהוא טוב וצודק בחברה האנושית (ומכל מקום: את מה שהוא טוב וצודק מנקודת הראות של הסוציאליזם הרדיקאלי). להט השנאה שלו כוון תמיד אל הדיכוי והעוול. הביקורת שאני מציג כאן על תורתו אינה מבטאת, איפוא, "זעזוע מוסרי". לדעתי, הבחינה המוסרית-גרידא מולידה דווקא הערכה ***חיובית*** של בקונין. אולם, שנאה יוקדת לכוחות הדיכוי אינה תחליף לתיאוריה מהפכנית ראויה לשמה ולפרקטיקה מהפכנית אפקטיבית. במקרה של בקונין מתקבל הרושם שהלהט שבדבריו מכסה על רדידות תיאורטית ועל עקרות מעשית. בקונין מעריץ את המדינה הפוליטית ושונא אותה כאחד. הערצתו ושנאתו – שתיהן טוטאליות. משום שנאתו לפוליטיקה הוא שולל כל התארגנות פוליטית וכל פעולה פוליטית של המעמדות המדוכאים. משום הערצתו למדינה אין הוא רואה כל אפשרות לפעולה סוציאליסטית קונסטרוקטיבית קודם שימוגר השלטון המדיני. הוא נותר, איפוא, עם רטוריקה מהפכנית בלבד: עם שאיפה נלהבת למהפכה שתחסל את המדינה. אפשר היה אולי להסתפק בכך בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה, כאשר נדמה היה לאנשי השמאל המהפכני כי אירופה עומדת

[49] מארקס, ***"לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 72.
[50] **Bakunin, *"Four Anarchist Programmes"***, p. 173.

על סיפה של מהפכה כזאת. אולם, דומני שכיום, כחלוף יותר ממאה שנים שבהן הקפיטאליזם והשלטון הוכיחו שוב ושוב את כושר השרידה שלהם, יוכל סוציאליסט רדיקאלי למצוא רק מעט תוכן רלוונטי בתורת השחרור של בקונין, אף אם יזדהה בכל לב עם הלהט המוסרי שלו.

נעבור, איפוא, לבחון את תורת השחרור של ההוגה האנאכריסטי המרכזי בדור שלאחר בקונין – פטר קרופוטקין. קרופוטקין הצטרף אל חוגי האנארכיסטים בראשית שנות השבעים של המאה התשע-עשרה, שנים ספורות בלבד לפני מותו של בקונין (ובשעה שהקרע באינטרנציונאל הראשון בין המארקסיסטים והאנארכיסטים היה כבר עובדה מוגמרת). הסער והפרץ שאפיינו את קודמו נעדרים אצל קרופוטקין. סגנונו המתון מתאפיין בקפדנות ובפרטנות שיטתית של מדען אמפירי (קרופוטקין היה כבר גיאוגרף בעל שם בטרם היה לאנארכיסט פעיל). שלילת המדינה אצל קרופוטקין אינה נחרצת פחות מאצל בקונין, אלא שהיסוד הדומיננטי בחיבוריו אינו זה השוללני, אלא היסוד הקונסטרוקטיבי-חיובי. הדבר ניכר בשלושה חיבורים תיאורטיים חשובים שכתב קרופוטקין במהלך שנות השמונים: "עזרה הדדית" ("Mutual Aid")[51], "שדות, מפעלים וסדנאות" ("Fields, Factories and Workshops")[52] ו"כיבוש הלחם" ("The Conquest of Bread")[53] (שלושתם הופיעו תחילה בצורת מאמרים בכתבי-עת שונים, ורק אחר-כך כונסו בספרים).

ב"עזרה הדדית" נטל על עצמו המחבר להתפלמס עם הטענה ה"דארוויניסטית" הרווחת, על-פיה מלחמת הקיום היא הכוח המניע המרכזי של בני האדם – בנפשו של כל פרט, ובתולדותיה של הציוויליזציה. בדיון ארוך ומפורט, העוסק תחילה בעולם החי, אחר-כך בחברות האנושיות הקדומות ובחברת ימי-הביניים, ולבסוף בציוויליזציה האנושית בזמנו שלו, מראה קרופוטקין, כי בצד האגואיזם והאנטאגוניזם שביחסים האנושיים פועל יצר חזק לא פחות של שיתוף ועזרה לזולת (ואף, שיצר זה דווקא הוא הגורם העיקרי לקידמה בתולדות האנושות). בדברו על גילויה של נטיה זו בחברת זמנו מונה קרופוטקין, בין שאר הדברים, גם את עובדת התארגנותם של הפועלים במפלגות פוליטיות[54]. מכאן שבניגוד לבקונין, הוא רואה **ערך חיובי** בפעילות הפוליטית (אם כי עיקר ערכה נעוץ בכך שהיא ביטוי ליחסי שותפות בתוך ההוויה החברתית האנטאגוניסטית-מנוכרת). בהקשר זה הוא גם מזכיר, ובאופן חיובי מאוד, גילויים של שיתוף בקהילות הכפריות[55], וכן את הקואופרציות של הפועלים בערים[56]. ואולם, הדיון בתנועה הקואופרטיבית תופס נפח קטן יחסית מן החיבור (כשלושה עמודים מתוך שלושים המוקדשים לגילוייה של העזרה ההדדית בעיר המודרנית), והקואופרציה אינה מוצגת כאופן חשוב במיוחד של שיתוף פעולה. ככלל אפשר לומר, ששפע הדוגמאות, מחיי הכפר ומחיי העיר, שמביא קורפוטקין בספרו, עוסקות בעיקר בנכונותם של בני-אדם להתגייס לעזרת זולתם בשעות של משבר, מחסור

---

[51] **Kropotkin Peter, Mutual Aid**, Porter Sargent Publishers (Boston).
[52] **Kropotkin Peter, Fields, Factories and Workshops**, Transaction Publishers (New Jersey, 1993).
[53] **Kropotkin Peter, The Conquest of Bread and Other Writigs**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).
[54] **Kropotkin, Mutual Aid**, pp. 269-271.
[55] **ibid,** pp. 229 ff.
שלא כמו בקונין, שעסק בספרו "ממלכתיות ואנארכיה" בקהילה הכפרית ברוסיה, ממקד קרופוטקין את הדיון בכפרים של מערב אירופה. ככלל אפשר לומר, שספרים והמאמרים שכתב קרופוטקין למן שנות השמונים כוונו בעיקר לקוראים באנגליה ובמערב אירופה. "ממלכתיות ואנארכיה" של בקונין, לעומת זאת, כוון במובהק לקוראים רוסיים (הוא גם החיבור היחיד של בקונין שנכתב במקור בשפה הרוסית).
[56] **ibid,** pp. 271-274.

או מצוקה. אף אם מצביעים דפוסים אלה של סולידאריות על נטיה טבעית של המין האנושי, אין מדובר כאן כלל על הוויות חיים שיתופיות המציגות אלטרנטיבה מהפכנית לשיטה הקיימת. מטרת החיבור היא רק להציג ראיות אמפיריות לטבעו השתפני של האדם. הוא עוסק מעט מאוד בשאלה מדוע, למרות טבעו השתפני, חי האדם בחברה מנוכרת ואנטאגוניסטית, ועוד פחות מכך בשאלה כיצד אפשר לבטל מצב זה ולכונן חברה שיתופית וחופשית, כלומר: כיצד לחולל מהפכה.

דברים דומים יש לומר אודות הספר "שדות, מפעלים וסדנאות". גם זה אחד מן החיבורים הפחות מהפכניים של קרופוטקין[57]. הוא מציג, בפרוט ובאריכות, את האפשרויות לחיים אנושיים טובים יותר הגלומים במדע ובטכנולוגיה המודרנית. אם ב"עזרה הדדית" עסק קרופוטקין בפוטנציאלים של החברה הטובה המצויים, לדעתו, **בטבע האדם**, הרי "שדות מפעלים וסדנאות" מציג את הפוטנציאלים שנבראו בתוך **תהליך הקידמה** הטכנית והמדעית. באריכות רבה נדונים כאן עניינים חשובים אשר הוזכרו רק בתמצות אצל הוגים אחרים, וביניהם מארקס (עניינים כגון: האפשרויות לקיצור יום העבודה ולשינוי היחס עבודה-פנאי, והאפשרויות לביטול הניגוד שבין העיר והכפר – הקמת יישובים המשלבים חקלאות ותעשייה בעזרת טכנולוגיה מתקדמת). מבחינות מסויימות אפשר לומר ש"שדות מפעלים וסדנאות" הוא חיבור אוטופי. נדגיש, שקורפוטקין מציג את האוטופיה שלו כאפשרות ריאלית, או **כאוטופיה קונקרטית** (אם לשאול לצורך זה את המינוח של הפילוסוף המארקסיסטי בן המאה העשרים ארנסט בלוך). בשפע של ראיות הוא מאשש את קביעותיו, כי הפוטנציאלים לשיפור החיים האנושיים קיימים בעין. אולם, החיבור אינו עוסק כלל בשאלה: מה יש לעשות על-מנת להגשים את הפוטנציאלים הללו? כיצד להפוך את החברה האנושית מחברה המתכחשת לפוטנצאלים לשחרור הגלומים בה עצמה, לחברה המגשימה את הפוטנציאלים הללו.

מבין שלושת החיבורים שכתב קרופוטקין בשנות השמונים, "כיבוש הלחם" הוא היחיד שנכתב כחיבור אנארכיסטי במובהק. "עזרה הדדית" ו"שדות, מפעלים וסדנאות" – ראשיתם במאמרים בכתב העת "The Nineteenth Century" – כתב עת פרוגרסיבי שפנה אל כלל שכבת האינטיליגנציה באנגליה. המאמרים שעמדו ביסוד "כיבוש הלחם" פורסמו בכתבי-עת אנארכיסטיים (בעיקר ב "Le Révolté", שקרופוטקין היה מייסדו). משוחרר מן הצורך להתחשב בשמרנותם היחסית של קוראיו, יכול היה קרופוטקין להציג במאמרים אלה תמונה שלמה של הקומוניזם האנארכיסטי, מבלי להצניע את היבטיו המהפכניים[58]. עיקרו של הספר עוסק בהצגת אידאל החברה המשוחררת של האנארכיזם, כלומר הוא ממוקד במטרה, יותר מאשר בַּדרך להגשמתה (ומבחינה זו דומה חיבור זה באופיו ל"שדות, מפעלים וסדנאות"). נאמן לגישתו היסודית והפרטנית עוסק קרופוטקין בהרחבה בשאלות של סיפוק הצרכים החומריים והרוחניים, ביטול שיטת השכר, שינוי אופי העבודה וחלוקת העבודה, דה-צנטרליזציה של התעשייה ושיכלול החקלאות. אולם, חיבור זה חשוב לענייננו משום שקרופוטקין עוסק בו גם **בַּדרך** להגשמתן של המטרות הללו.

[57] במובן זה שאין הוא מציג תביעה מפורשת למהפכה, ובודאי שלא למהפכה אלימה, או מהפכה פוליטית.

[58] יש להדגיש כי הצנעת המהפכנות של קרופוטקין בשני החיבורים האחרים לא נבעה מצנזורה חיצונית דווקא. היא נובעת, לדעתי, מן היחס האחראי של קרופוטקין אל קהל קוראיו, ואל המשימה שנטל על עצמו בכל אחד מן החיבורים הללו. ב"עזרה הדדית" ביקש להוכיח קיומה של תכונה שתפנית או אלטרואיסטית בטבע האדם. ב"שדות מפעלים וסדנאות" ניסה להראות את הפוטנציאלים הטכניים והמדעיים לארגון טוב יותר של החברה. העיסוק במהפכה החברתית אינו חלק הכרחי של הדיון בשאלות הללו.

קרופוטקין מצביע על הפוטנציאלים האדירים שנוצרו בחובה של החברה המודרנית, על כוחות הייצור ואמצעי הייצור העשויים להבטיח חיים של רווחה, שחרור מעמל וממצוקה, לכל בני האדם. אולם, הוא מדגיש:

"[...] על-מנת שיתגשם במציאות שפע לכל בני-האדם, חיוני שהערים הגדולות, הבתים, שדות-המרעה ואדמת-החריש, המפעלים, הדרכים, החינוך – לא עוד ייתפסו כרכוש פרטי, שהמונופוליסט רשאי להשתמש בו כראות עיניו.

עושר זה, שהושג בעמל, נבנה, עוצב או הומצא בידי אבותינו, חייב להפוך לנחלת הכלל, על-מנת שהאינטרס הקולקטיבי של בני האדם יוכל להפיק ממנו את המיטב עבור הכל.

חייבת להתחולל הפקעה (expropriation) [של הרכוש הפרטי]. **המטרה היא רווחה** (Well-being) **לכל, האמצעי – הפקעה".**[59]

הפקעת רכושם הפרטי של הקפיטאליסטים, והפיכתו לרכוש משותף של כל בני החברה, היא איפוא תנאי הכרחי (ומן הסתם גם תנאי מקדים) להגשמת הפוטנציאלים של החירות והרווחה לכל. כיצד תתבצע הפקעה כזאת?

"[...] בעיה זו אין לפתור באמצעים של חקיקה. איש לא מעלה זאת על דעתו. העני והעשיר, שניהם מבינים, שהממשלות הקיימות אינן יכולות למצוא פתרון כזה, ואף לא ממשלות [אחרות] **העשויות לקום מתוך שינויים פוליטיים אפשריים. הם חשים את ההכרח שבמהפכה חברתית; ושניהם – העשיר והעני – מכירים בכך שמהפכה כזאת ממשמשת ובאה, שהיא עשויה לפרוץ בתוך מספר שנים.**

שינוי אדיר במחשבה התחולל במחצית השניה של המאה התשע-עשרה; אולם, הרוח החדשה, שדוכאה על-ידי המעמדות בעלי-הרכוש, ונשללה ממנה התפתחותה הטבעית, חייבת עתה לנתץ את כבליה באלימות, ולממש עצמה במהפכה."[60]

בהמשך הדברים מובא תיאור "סכמטי" של מהפכה עתידית זו, מעוצב על-פי הדפוס של המהפכות הגדולות של המאה התשע-עשרה: מרד עממי, מתרסים ברחובות, הצבא והמשטרה נמנעים מהתערבות או מצטרפים למורדים, גורמי השלטון ובעלי הרכוש נמלטים מן הארץ וכן הלאה. רק אחר-כך, אומר קרופוטקין, מתחיל תפקידה הקונסטרוקטיבי של המהפכה[61]. תפקיד זה הוא העיקר, כמובן, אבל אי אפשר להתחיל בעיקר זה בטרם סולקו המדכאים בכוח הזרוע.

מכאן, שתורת השחרור של קרופוטקין אינה שונה באופן מהותי מזו של בקונין. הפרוט הרב בכתביו של יסודות חיוביים קונסטרוקטיביים בתוך חברת ההווה, אינו מערער על ההנחה העקרונית, שכינונה של חברה חופשית מתחיל במרד מהפכני כנגד השלטון השורר. כל עוד ניצבת

---

[59] **Kropotkin, The Conquest of Bread**, p. 25.
[60] **ibid.**
[61] **ibid**, pp. 25-26.

המדינה על מכונה, וכל עוד מחזיקים בעלי הרכוש ברכושם, חסומה הדרך בפני תיקון החברה. בלא הפקעה כללית של הרכוש הפרטי אי-אפשר לעשות דבר. משום דבקותו בתורת שחרור זו, התייחס קרופוטקין באופן ביקורתי למדי לנסיונות לייסוד קומונות, כפרים שיתופיים וקואופרטיבים עירוניים – כלומר: נסיונות לממש, באופן מקומי ובקנה מידה קטן, את הפוטנציאלים האנושיים לחירות ולשיתוף שבשבחם דיבר.

יחסו השלילי של קרופוטקין אל הפרקטיקה של הקמת התאגדויות ושותפויות כדרך לקידום הסוציאליזם (הפרקטיקה ה"אוטופיסטית", שאינה מציבה במרכזה את המהפכה הפוליטית דווקא) באה לידי ביטוי כבר בחיבור הביכורים שלו "האם שומה עלינו לעסוק בבחינת האידאל של שיטה עתידית?". ב"סביבתו הרעיונית" של קרופוטקין רווח היה הרעיון כי פועלים ואיכרים צריכים להתארגן בארטלים. ה"ארטל" הוא צורת התאגדות ושותפות חלקית מן המסורת של רוסיה הטרום-מודרנית. חסידי הארטל ביקשו להחיות צורה זו בקרב היסודות הפרוגרסיביים והמודרניסטיים בחברה הרוסית. קרופוטקין הביע התנגדות תקיפה לרעיון זה:

> **"[...] כאמצעי לשיפור אופן החיים בחברה הארטל הוא, לדעתנו, בלתי מתאים ובלתי מועיל לחלוטין. כאמצעי חינוכי לשם הכנתה של המהפכה החברתית, לא די שאין הוא מועיל, הוא אף מזיק בתכלית. כל שיפור זמני באופן החיים החומריים של קבוצה קטנה של אנשים, בחברת ההווה הפושעת, מוביל באופן בלתי-נמנע לחיזוק רוחם השמרנית** [של אנשים אלה]. **כל פעולותיהם העתידיות תוקדשנה לשמירתה והחזקתה של עמדה פריבילגית זו – עמדתם** שלהם. **משום כך חייבים הם, כמו על-פי צו הגורל, לשתק כל דחף – ובאופן חלקי אף את האפשרות האקטואלית – להפצתו של שיפור זה גם לאחרים. שקועים בענייני הארטל שלהם, הם עוסקים בראש ובראשונה בהם, וכך מסוגלים פחות להקדיש את זמנם לתעמולה חברתית אקטיבית. וכך, אט-אט, הם מאבדים כל רצון לעסוק בפעילות כזאת; שיפור התנאים מוביל רק למאמץ לשמירתם של תנאים אלה** [המשופרים], **להגנה עליהם מן הסכנות של כל תנועה או התערבות פוליטית** [...]. **בקצרה, אנו משוכנעים כי כל ארטל, מצליח ככל שיהיה, הוא האמצעי הטוב ביותר למשיכתם של הפועלים האינטלגנטיים ביותר אל מציאות בורגנית-למחצה. לעתים קרובות הוא גוזל אנרגיה שימושית מן הפעילות המהפכנית. מסיבה זו, אין אנו רואים בארטל אמצעי לתעמולה חברתית".**[62]

דבריו אלה של קרופוטקין מזכירים, מבחינות מסויימות, את הביקורת שהיתה נפוצה בקרב הקומוניסטים במערב אירופה ביחס לתנועות ואירגונים "טרייד-יוניוניסטיים": הפעילות לשיפור תנאיהם של הפועלים – דווקא משום הצלחתה – יוצרת אצל הפועלים המאורגנים אינטרס בשימור הסדר החברתי השורר, ומחלישה את המוטיבציה המהפכנית בקרבם. בנוסף לארטל, שהוא "טרייד-יוניוניסטי" במהותו (במובן שהוסבר לעיל) מברר קרופוטקין גם את ערכן של

[62] **Kropotkin, *"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"*,** pp. 105-106.

קהילות-פועלים שיתופיות המושתתות על יסודות קומוניסטיים. יחסו לקהילות כאלה הוא יותר חיובי, אך מדבריו לא נעלמת הנימה המסוייגת, וההצבעה על מגבלות וקשיים:

"[...] לבסוף, בתוך מכלול של דרכים חינוכיות דומות, אנו רואים כמועילה בהחלט גם את קהילת-פועלים הבנויה על עקרונות קומוניסטיים (כלומר: בעלות משותפת על כל ההכנסות). אולם, יודעים אנו היטב מה עצומים הקשיים העומדים בפני מוסד כזה, בגלל חוסר-האפשרות לבניתה של רוח קומוניסטית בחברת ההווה, וכן, באופן חלקי, בגלל תנאים מקומיים [...]. משום כך מאמינים אנו כי יש להמליץ על אמצעי זה ככלי חינוכי מצויין עבור הפעילים, אך הגשמתו אפשרית רק במידה מוגבלת, ועבור אנשים מיוחדים [...]"[63]

רואים אנו כי הקהילה הקומוניסטית נתפסת על-ידי קרופוטקין כאמצעי חינוכי גרידא עבור הפעילים ה"רבולוציוניסטים". אין הקהילה הקומוניסטית עומדת בפני עצמה כראשית הפיכתה של החברה. כאמור, תפקיד זה של ראשית התנועה שמור למהפכה הפוליטית – לתפיסת מוסדות השלטון בידי הפועלים. הקהילה הקומונסיטית היא לכל היותר אמצעי להכשרת הלבבות (או מוטב: הכשרת לבבות מסויימים) בדרך למהפכה הפוליטית (נשים לב לדמיון שבין עמדה זו לבין הגישה האוטופיסטית ה"קלאסית": גם שם היוותה הקהילה השיתופית "אמצעי-המחשה חינוכי" המכוון כלפי אלה העשויים לשנות את החברה. אלא שאצל האוטופיסטים היו אלה השליטים ואצל קרופוטקין – המהפכנים). במרוצת שנות פעילותו המהפכנית לא התמתנה הסתייגותו של קרופוטקין מפרוייקטים של הקמת קהילות שיתופיות אלא החריפה, כפי שאפשר ללמוד ממכתב שכתב ב 1895 (כעשרים שנה לאחר הצטרפותו לחוגים המהפכניים ברוסיה). במכתב זה הוא משיב לקבוצת סוציאליסטים אשר הזמינו אותו להצטרף למפעל הקמתה של קהילה שיתופית. על-אף הנימה החברית של דבריו, מקפיד קרופוטקין להדגיש כבר בראשית המכתב את התנגדותו לפרוייקטים ממין זה:

"[...] עלי לומר כי קלוש אמוני בתוכניות של קהילות קומוניסטיות המוקמות בתנאי ההווה. תמיד צר לי לראות גברים ונשים ההולכים לסבול דלות ומחסור, כאשר ברוב המקרים ימצאו לבסוף רק אכזבה: הם מניחים למשך שנים רבות את מלאכת-התעמולה הרעיונית בקרב ההמונים, ואת הסיוע להמונים במאבק לשחרורם, כדי לערוך נסיונות אשר רבים הסיכויים כי יכשלו"[64].

אפשר שבעשור האחרון לחייו התרככה, במידה מסויימת, עמדה זו של קרופוטקין. בשנת 1913 (שמונה שנים לפני מותו), כתב קרופוטקין הקדמה למהדורה מחודשת ומתוקנת של "כיבוש הלחם" בשפה האנגלית (המקור הופיע בצרפתית ב 1892). הקדמה זו היא בעיקרה סקירה היסטורית של התפתחות הסוציאליזם המודרני (מארקס ואנגלס, אגב, מוזכרים בסקירה זו

---

[63] **ibid**, p. 107.
[64] **Kropotkin Peter** ***"Open letter"***, in: **The Newcastle Daily Chronicle**, February 20, 1895, p. 4.

במשפט אחד בלבד, כמי שהעבירו לגרמניה גירסה מיושנת של הסוציאליזם הצרפתי"[65]...). בפיסקאות הסיום של ההקדמה מונה המחבר נסיונות שונים, באירופה ובאמריקה, להעביר את הייצור לידיהם של היצרנים עצמם. בהקשר זה הוא מונה שלוש מגמות מרכזיות[66]: א) איגודים מקצועיים; ב) קואופרטיבים של ייצור וקואופרטיבים של צריכה (בתעשיה ובחקלאות) ואף "**נסיונות לאיחוד של שתי צורות הקואופרציה** [היינו: יצרנית וצרכנית] **במושבות נסיוניות**"[67]; ג) סוציאליזם מוניציפאלי (אין המחבר מסביר את כוונתו במושג זה). "**אלה הן שלוש המגמות שבהן התפתחו כוחות היצירה בשנים האחרונות במידה הגדולה ביותר**"[68], אומר קרופוטקין ומוסיף:

"**כמובן, אין לראות בכל אלה תחליף לקומוניזם, או אפילו לסוציאליזם – שניהם מניחים בעלות משותפת על אמצעי הייצור. אולם, צריכים אנו בהחלט להשקיף על כל המפעלים הללו כעל** נסיונות **– כגון אלה שערכו אואן, פוריה וסן סימון במושבות שלהם. נסיונות המאפשרים למחשבה האנושית לתפוס כמה מן הצורות המעשיות, שבהן עשויה החברה הקומוניסטית למצוא את ביטויה. הסינתזה של כל הנסיונות החלקיים הללו, תוגשם בכוח היצירה של אחת (או כמה) מן האומות המתורבתות. אולם** [כבר עתה] **נוצרות דוגמאות ללבנים שמהן ייבנה הבניין הסינתטי הזה, ואפילו דוגמאות לכמה מחדריו, בפועלו האדיר של האדם, בגאון רוחו היוצרת**"[69].

נראה שקרופוטקין קרוב כאן למדי לזניחת הרעיון של המהפכה הפוליטית כעומדת בלב המעשה המהפכני של השחרור, והחלפתו בתהליך הדרגתי של בְּנִיָּה (תהליך שאולי יש בו תפקיד מסויים למהפכה הפוליטית, אבל אין הוא ממוקד כולו במהפכה הזאת). ואולם, גם כאן נתפסות הקהילות השיתופיות – בעיר ובכפר – בעיקר כנסיונות מוקדמים בסוציאליזם, ולא כ"תאים" של סוציאליזם מתפתח, העתידים ליטול חלק פעיל במעשה הפיכתה של החברה כולה לסוציאליסטית[70].

על-אף ההבדלים בטון ובסגנון (ובמקומות מסויימים גם הבדלים במהות), יכולים אנו, איפוא, להציב את קרופוטקין במחיצה אחת עם בקונין, ולומר על שני ההוגים המרכזיים של האנארכיזם, כי בלב תורת השחרור שלהם עומדת המהפכה הפוליטית. המחלוקת שבין האנארכיסטים למארקס בשאלת היחס לפוליטיקה היא בעצם מחלוקת בין תפיסה דיאלקטית של שחרור האדם לבין תפיסה לא-דיאלקטית (ולכן מופשטת) שלו. אולם, המחלוקת הזו כמו נעלמת, כאשר בוחנים אותה מבעד לפריזמה שהצבתי במחקרי זה. במובן החשוב ביותר לענייננו **אין** האנארכיסטים נבדלים ממארקס, והם פוליטיים ממש כמוהו, ואפשר שאף יותר ממנו: הם גורסים שמיגור

---

[65] **Kropotkin, The Conquest of Bread**, p. 8.
[66] **ibid**, pp. 9-10.
[67] **ibid**, p. 10.
[68] **ibid**.
[69] **ibid**.

[70] בספרו "חזון וחיי היום-יום בקיבוץ" מצטט אברהם יסעור פיסקה אחרת שכתב קרופוטקין בערוב ימיו, שגם ממנה משתמע יחס אוהד יותר כלפי פרוייקטים קומונאליים. קרופוטקין אמנם מונה בפיסקה זו את הסיבות **לכשלונותיהם** של פרוייקטים אלה, אולם מנימת הדברים עולה שהכשלונות אינם הכרחיים, ושהם נובעים, לדעת הכותב, מבעיות **מסוימות**, ולא מחוסר תוחלת א-פריורי של פרוייקטים כאלה. קרופוטקין לא חוזר בדבריו על הטענה כי אי אפשר להגשים קומוניזם בתאים קטנים קודם הגשמתה של המהפכה הקומוניסטית הגדולה. ראה: **יסעור אברהם**, **חזון וחיי יום-יום בקיבוץ (כרך שני)**, הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997), עמ' 129.

השלטון הפוליטי, במעשה התקוממות עממית רחבת היקף, הוא תנאי הכרחי לבנייתה של חברה סוציאליסטית חופשית. יתר על כן: הוא תנאי **מקדים** לכך. המדינה מדכאת את החירות. מכאן (לשיטתם של בקונין וקרופוטקין), שאין הסוציאליזם יכול להתחיל במעשה הבְּנִיָּה של החברה החופשית אלא לאחר ביטול המדינה, כלומר: לאחר המהפכה הפוליטית (שהם, מכנים אותה "מהפכה חברתית"). הם דוחים, איפוא, כל פעולה קונסטרוקטיבית של הסוציאליזם לשלב של אחרי המהפכה הזאת.

בין תורות השחרור של בקונין וקרופוטקין לבין זו של מארקס יש דמיון מהותי. גם האנארכיסטים מחלקים את מאבק השחרור לשני שלבים מהותיים: הראשון שוללני-הרסני והשני חיובי-קונסטרוקטיבי (הם כופרים רק בשלב הביניים, שהוא, אצל מארקס, בעל מאפיינים שולליים וקונסטרוקטיביים גם יחד). בין שני השלבים, זה השוללני הטהור וזה הקונסטרוקטיבי הטהור, מפרידה ההתקוממות הכללית של ההמונים וחיסול כוחה הפוליטי של הבורגנות (המהפכה הפוליטית). עד להתקוממות הזאת, המשימה המוטלת על המהפכן היא "להיכון לקרב" ולהחיש את בואו באמצעות הפצת רעיון המהפכה בקרב ההמונים. תשובתו **העקרונית** של מארקס לשאלה "מה לעשות?" היא: "אירגון ותעמולה". בקונין וקרופוטקין משיבים על אותה שאלה במלים "תעמולה ואירגון".

הסטת הדגש, בהגות האנארכיסטית, מן ההיבטים הנגטיביים (אצל בקונין) אל אלה החיוביים-קונסטרוקטיביים אצל קרופוטקין, עדיין אינה בבחינת שינוי מהותי. שכן, גם תורת השחרור של קרופוטקין נסובה, במידה יתירה, סביב המוקד של המהפכה הפוליטית. אולם, אם אין אצל קרופוטקין שינוי מהותי, אפשר שיש אצלו רמז למגמה חדשה. פיתוחה של הגישה הקונסטרוקטיבית הנרמזת אצלו עשוי להוליד תשובות חדשות לשאלה "מה לעשות?" – תשובות שיהיו נבדלות הבדל עקרוני מתשובתו של מארקס ושל ראשוני האנארכיזם גם יחד. תשובה אלטרנטיבית כזו אכן מופיעה אצל גוסטאב לאנדאואר. היא מתפתחת ומתחדדת בהגותו של מרטין בובר.

פרק 3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי

גוסטאב לאנדאואר היה לסוציאליסט בשנת 1891, כשעמד בראשית העשור השלישי לחייו. הוא הצטרף אל חוג של סטודנטים סוציאליסטים בברלין, ודרכם אל המפלגה הסוציאל-דמוקרטית (ה SPD)[1]. כחבר במפלגה זו קיבל לאנדאואר, כמובן מאליו, את הדוקטרינה המארקסיסטית ה"רשמית", שלימים נעשה למתנגדה הנמרץ (גם בשלב המארקסיסטי שלו, לאדנאואר הדגיש את היסודות הוולונטאריסטים והמדרבנים לפעולה שבהגותו של מארקס, על פני מאפיינים אחרים כגון אופיו המדעי של הסוציאליזם, ותפקידו של הפרולטאריון במאבק השחרור[2]. עניינים אלה הפכו אחר-כך למוקד הביקורת שלו על מארקס[3]). כבר ב 1892 התקרב לאנדאואר אל החוג האופוזיציוני שכונה "האופוזיציה הברלינאית" או "הצעירים הברלינאים". קבוצה זו, שהתנגדה לאופי האוטוריטטיבי של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית, סולקה מן המפלגה ב 1891, והקימה תנועה סוציאליסטית עצמאית. ב 1893 נתמנה לאנדאואר לעורך של בטאון התנועה: "הסוציאליסט". עמדתה הפוליטית והתאורטית של האופוזיציה הברלינאית השתנתה במהירות ממארקסיזם אנטי-אוטוריטטיבי ואנטי-פרלמנטארי לאנארכיזם מוצהר, ולאנדאואר היה מן המנהיגים הבולטים של מגמה זו. מאז הגדיר עצמו כאנארכיסט או כאנארכו-סוציאליסט.

התקופה המכריעה בתהתפתחותו של לאנדאואר כהוגה סוציאליסטי, היא עשור השנים שבין 1901 ו 1911. במהלך עשור זה (ובעיקר בחציו השני) כתב לאנדאואר סידרה של חיבורים שבהם הלכה והתגבשה דרכו המיוחדת בסוציאליזם האנארכיסטי. בין החיבורים האלה יש למנות, בעיקר, את "המהפכה"[4] (שנכתב לבקשתו של מרטין בובר) ואת "עם וארץ: שלושים הנחות-יסוד סוציאליסטיות"[5] משנת 1907. אולם, החיבור המקיף, המהווה מעין סיכום למגמה המתגבשת בחיבורים הקודמים, הוא "קריאה לסוציאליזם"[6] שראשיתו בהרצאה שנשא לאנדאואר בפני קהל של אנארכיסטים בברלין ב 1908. לאנדאואר פיתח אחר-כך את ההרצאה לכלל חיבור נרחב שאותו פרסם ב 1911. "קריאה לסוציאליזם" היא, איפוא, ההצגה הנרחבת והשיטתית ביותר של הסוציאליזם של גוסטאב לאנדאואר (המחבר עצמו ראה ב"קריאה לסוציאליזם" מעין מפרעה חלקית של הבטחתו בפיסקאות הסיכום של "המהפכה" לחזור ולדון "**בסוציאליזם העתיד לבוא מתוך שיטה מסודרת**"[7])[8]. חיבור זה הוא גם אחד המקומות שבהם לאנדאואר דן בהרחבה בשאלה המעסיקה אותי במחקר זה: השאלה "מה לעשות?" – מהי דרך הפעולה שעל סוציאליסטים

---

1 הפרטים הביוגראפיים, כאן ובהמשך הפרק, שאובים מן הביוגראפיה האינטלקטואלית אודות גוסטאב לאנדאואר מאת יוג'ין לַאן:

Lunn Eugene, __**Prophet of Commuinty: The Romantic Socialism of Gustav Landauer**__, University of California Press (Berkeley and Los Angeles, 1973).

2 ראה ההצהרה שכתב לאנדאואר עבור כנס האינטרנאציונאל הסוציאליסטי של הסטודנטים, מצוטט אצל לַאן:

Lunn, __**Prophet of Community**__, p. 43.

3 ראה בהמשך פרק זה.

4 **לנדאואר גוסטב, *"המהפכה"***, בתוך: **לנדאואר גוסטב**, __**קריאה לסוציאליזם; המהפכה**__, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 149 ואילך.

5 **לאנדאואר גוסטאב, *"עם וארץ: שלושים הנחות-יסוד סוציאליסטיות"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב**, __**כתבים ומכתבים**__, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 62-49.

6 **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 25 ואילך.

7 **לנדאואר, *"המהפכה"***, עמ' 217.

8 **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 31.

מהפכניים לנקוט בה? החיבור "קריאה לסוציאליזם" יעמוד, איפוא, במרכז הדיון שלי בלאנדאואר.

אם לסכם בתמצית את גישתו של לאנדאואר לשאלת הדרך, נאמר, כי ה"טקטיקה המהפכנית" שלו מפנה עורף למאבק הפוליטי הן בגירסתו המארקסית (מאבק "**בתוך**" הסדר הפוליטי השורר, המכוון נגדו) והן בגירסתו האנארכיסטית, מבית מדרשם של בקונין וקרופוטקין (מאבק "**מבחוץ**" כנגד הסדר השורר). במקום מאבק זה, קורא לאנדאואר לבנייתו של סדר חברתי אלטרנטיבי, קהילתי וא-פוליטי[9], "מחוץ" למדינה וכתחליף למדינה. הצעד הראשון ליצירתו של הסדר האלטרנטיבי הוא הקמתן של קהילות שיתופיות. **הקונסטרוקטיביזם** עומד, איפוא, בלב שיטתו האנארכיסטית של לאנדאואר. אולם, על-מנת להבין את הקונסטרוקטיביזם הזה, עלינו להציב אותו בהקשר השיטתי הכולל.

הדבר הראשון הבולט לעין בקריאת כתביו של לאנדאואר, עוד לפני הטיעונים גופם, הוא הזעם היוקד המופנה כלפי מארקס והמארקסיזם. יותר ממחצית החיבור "קריאה לסוציאליזם" מוקדשת לפולמוס חריף עם המארקסיזם. לאנדאואר נוקט בהתקפותיו על מארקס סגנון בוטה המתחרה רק עם זה של בקונין (ואולי אף עולה עליו בחריפותו). "[...] **ועוד נפגוש את המרכסיזם בדרכינו**", מבטיח לאנדאואר בראשית החיבור, "**נעצרנו ונאמר לו בפניו מהו: הדֶבֶר של זמננו ומאֵרת התנועה הסוציאליסטיתו**"[10]. הבוטות של לאנדאואר מביכה, גם משום שההתקפות הפרסונאליות מופנות כלפי אדם שבאותה עת היה כבר כשלושים שנה בין המתים (וקשה למצוא נחמה בעובדה שמארקס החי השתלח גם הוא בגסות ביריביו הפוליטיים והאידאולוגיים – ובאנארכיסטים יותר מכל). אך יש כאן גם קושי תיאורטי, עבור קורא המייחס ערך רב הן לפילוסופיה הסוציאליסטית של מארקס והן לזו של לאנדאואר; ועוד יותר מכך – עבור מי שמוצא **קווי דמיון** מהותיים בהגותם של שני האישים. ואכן, חוקרים שונים הראו כי טענות חשובות משל לאנדאואר נמצאות במפורש בהגותו של מארקס (בעיקר בכתבי השחרות, שברובם פורסמו אחרי מותו של לאנדאואר, אבל גם במקומות אחרים, שהיו מוכרים לו)[11]. בשאלת מטרת הסוציאליזם, או במראה דמותה של החברה החופשית, קרובים השניים זה לזה הרבה יותר מכפי שנדמה היה ללאנדאואר. מארקס היה אנארכיסט, לפחות במובן זה שהאידאל של ביטול המדינה, והחלפתה בהתאגדויות שיתופיות (האידאל שלאנדאואר היה מסור לו בלב ונפש) נכח אצל מארקס כעניין מרכזי בשיטתו (כפי שהבחין בובר, תלמידו וחברו של לאנדאואר[12]). ניתן לומר שלאנדאואר כפה על המארקסיזם, ואף על מארקס עצמו, את לבוש האידאולוגיה והפוליטיקה של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית בתקופת מפנה המאות. סלידתו מהמארקסיזם מסתברת, במידה מסויימת, מתוך הביוגרפיה הפרטית שלו – המאבקים שלו עם מנהיגי המפלגה, התבוסות וההשפלות שספג מידם. ואכן, היה בהחלט מקום לביקורת – גם פילוסופית – על דרכה של המפלגה. כאשר פוסק

[9] א-פוליטי במובן המשמש אותי במחקר זה. אין הכוונה לביטול היחסים החברתיים, אלא ליצירת יחסים חברתיים אותנטיים, להבדיל מן החברתיות המנוכרת שהיא הפוליטיקה.

[10] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 38. לאנדאואר חוזר על קללה נמרצת זו פעם נוספת בהמשך החיבור, ומסביר שהסוציאליזם יכול "**לעלות ולבוא רק מתוך שנאת-מוות למרכסיזם**" (**שם**, עמ' 65).

[11] ראה למשל: **יסעור אבהרם, *"אחרית דבר: לאנדאואר – בובר – מארכס"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 298-281. וכן: **Lunn, Prophet of Community**, בעיקר הפרק הרביעי.

[12] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 78 ואילך.

לאנדאואר במירמור: "[...] **אין מרגישים במידה כזו בשום מקום את המשמעת ועמה גם את הגסות ואת תאוות-ההשתררות, וכן אין שומעים לעתים קרובות כל כך את המלה 'משמעת' – כמו בצבא הפרוסי ובסוציאלדמוקרטיה הגמנית-הפרוסית"**[13], יכולים אנו בלי ספק לומר שהוא מגזים, אולם יש להודות שהוא מצביע – אם גם בלשון גוזמא – על תופעה שהיתה שרירה וקיימת (כל עיון בעיתונות המפלגתית של אותה תקופה יוכיח זאת)[14]. כן יש להודות, שדבקות יתירה ובלתי מאוזנת בעקרון המשמעת מהווה בעיה עקרונית עבור תנועה פוליטית המבקשת לכונן חברה חופשית. השאלה היא, כמובן, באיזו מידה מהווה המדיניות של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית פירוש טוב להגותו של מארקס.

קשה להכריע בכך כל עוד אנו עוסקים בשאלות טקטיות: מארקס כזכור, קרא לפעולה פוליטית של הסוציאליסטים, ו'האוטוריטה המפלגתית' היא חלק מארסנל הכלים של הפוליטיקה – חלק שספק אם אפשר בלעדיו. יחד עם זאת, יסודות חשובים בהגותו (כמו גם באישיותו) של מארקס היו אנטי-אוטוריטטיביים במובהק, ואפשר שיש ביסודות אלה כדי לבסס ביקורת מארקסית על עקרון ה'משמעת'. ואולם, לאנדאואר מתרחק לחלוטין מהבנת מארקס כשהוא מציג גם את **המטרה** והחזון של המארקסיזם כמדינה טוטאליטארית (או כ"קפיטאליזם ממלכתי" (State Capitalism)[15]). פרשנות כזאת פשוט אינה מתיישבת עם דבריו של מארקס בעשרות מקומות, ונזכיר בעניין זה רק את פיסקת הסיום של הפרק השני ב"מאניפסט הקומוניסטי"[16], כדוגמא אחת מיני רבות. טענה זו של לאנדאואר, אילו היתה נכונה, היתה שומטת את הקרקע מתחת לדיון הנפרש במחקרי אודות **הדרך** להגשמת הסוציאליזם. אילו אכן ביקשו המארקסיסטים לברוא טוטאליטאריזם מוחלט, בעוד שלאנדאואר וחבריו האנארכיסטים בקשו לברוא חברה חופשית, היה על הדיון להפסק ברגע זה. בין שתי תנועות שכביכול הן שונות כל-כך במטרותיהן אין בסיס משותף לדיון (ממש כשם שלא ייתכן דיון רעיוני של ממש בין פאשיסט לבין סוציאליסט). רק הדמיון במטרות יוצר את החשיבות הגדולה במחלוקת אודות הדרך. הנחת התשתית המשמשת אותי במחקרי זה, גורסת שבין המארקסיזם הפוליטי (מארקס, אנגלס), האנארכיזם הפוליטי (בקונין, קרופוטקין), והאנארכיזם האוטופיסטי-קומונאלי הא-פוליטי (לאנדאואר, בובר) יש דמיון רב במטרות, ומחלוקת מהותית ביחס לאמצעים. שאלת **הדרך** היא המוקד להבדל מהותי שבין מארקס ובין לאנדאואר (הבדל שאינו רק טעות של לאנדאואר בהבנת משנתו של מארקס). כמובן, שאלת הדרך מושפעת גם מהנחות ומסקנות אודות המציאות השוררת שאותה יש לשנות. הפרקטיקה המהפכנית של לאנדאואר נובעת מניתוח ביקורתי של המציאות המודרנית, מתפיסת היסטוריה ומעקרונות פילוסופיים השונים מאלה של מארקס.

בטרם נפנה להציג את אלה יש להעיר כאן הערה נוספת: לאנדאואר הושפע עמוקות ממגמות ברומנטיקה הגרמנית; מגמות אלה שולבו בהגותו הסוציאליסטית ועיצבו אותה במידה רבה. מושגים כגון "עם" (Volk) ו"רוח" (Geist) הם מרכזיים בשיטתו[17]. בכך שונה לאנדאואר לא רק מן

---

[13] **לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 71.

[14] See, e.g., **Schorske, German Social Democracy 1905-1917**, pp. 50-51, 190, 203, 253-256.

[15] **לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 74.

[16] **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

[17] כן יש להזכיר, בהקשר זה, את ההשפעה הגדולה שהיתה לכתביו של ניטשה על גוסטאב לאנדאואר. השפעה זו ניכרת בבירור ב"קריאה לסוציאליזם" – בתכניו של החיבור, ועוד יותר מכך בסגנונו.

ה"סוציאליזם המדעי" של מארקס ואנגלס, אלא גם מגישתם המדעית והמודרניסטית של בקונין וקרופוטקין. יתר-על-כן, לא רק רומנטיקן היה לאנדאואר, אלא גם מיסטיקן מוצהר, שעמדותיו גבלו לפעמים ב"אנטי-רציונאליזם"[18]. כל התכונות הללו עלולות להוביל אותנו לטעות באשר למיקומו של לאנדאואר על "מפת האידאות". עלולים אנו לראות בו שמרן, או "סוציאליסט ריאקציוני" (אם לשאול מושג מן "המאניפסט הקומוניסטי") או גם – על יסוד קרבתו לרומנטיקה הגרמנית – לחבר בין לאנדאואר לבין מגמות פרוטו-פשיסטיות (שהרומנטיקה הגרמנית מזוהה עמן לא פעם). לדעתי, השיפוטים הללו מוטעים, והאחרון שבהם מופרך לחלוטין. מעטים בקרב המנהיגים הסוציאליסטים בגרמניה הביעו עמדות כה נחרצות כאלה של לאנדאואר נגד הלאומנות, המיליטאריזם והמלחמה ה"לאומית". בעמודי הסיכום לביוגראפיה שלו על גוסטאב לאנדאואר כותב יוג'ין לאן, כי בספרו ניסה להציג את פניה האחרים – הסוציאליסטיים והאנטי-אוטוריטטיביים – של הרומנטיקה הגרמנית (אשר במשך זמן רב סווגה בפשטנות מכלילה כ"פרוטו-פאשיזם")[19]. ההצבעה על מגמות סוציאליסטיות ברומנטיקה פותחת פתח לדיון מפוכח על תרומתה של הרומנטיקה לסוציאליזם. כפי שאומר לאן בסיום ספרו:

> "**מאחורי העיוות הטלאולוגי** [קרי: חריצת דין על הרומנטיקה הגרמנית כ'פרוטו-פאשיזם', על סמך התפתחויות היסטוריות מאוחרות לה] **עומדת לא פעם הנחה בלתי-ביקורתית אודות המבנה העירוני תעשייתי של הציויליזציה שלנו; הנחה הרואה בו מבנה מושלם, או לפחות בלתי נמנע. החיפוש בן זמננו אחר צורות חדשות של חיי קהילה, אשר תוכלנה להתמודד עם המשבר של המרכזים המטרופוליטניים – חיפוש זה צריך שיגרום לנו להסס, בטרם נפסול במחי-יד את כל הביקורת הרומנטית של התרבות כ'פרוטו-פאשיסטית', או, לכל המוטב, כלא-ראליסטית ואנטי-מודרנית. האמנם כה בטוחים אנו כיום שההתפשטות הטכנולוגית והאורבאנית תפתור את רוב בעיותינו?"**[20]

אולם את הפולמוס בין המגמות השונות בסוציאליזם יש לערוך על בסיס משותף, לא רק מבחינת התכנים אלא גם מבחינת המתודה. אינני רואה כל מתודה אפשרית זולת הדיון הרציונאלי הביקורתי. לשם כך יש להתבונן בלאנדאואר מבעד לפריזמה רציונאליסטית. נדמה לי שהוא אינו יוצא נפסד מכך. ראשית, לאנדאואר, אף שכתב פעמים רבות כמשורר, ידע לכתוב גם כמבקר "רציונאלי". בחיבוריו על הסוציאליזם, עמודים רבים (ולאו דוקא פחותים בערכם) כתובים ברוח זאת. שנית, לדעתי, גם במקומות שבהם כתב לאנדאואר כ"משורר", אין הכרח להסתפק בשיפוט האסתטי: לדברים יש תוכן רציונאלי וערך רציונאלי.

---

[18] ראה למשל: "[...] **ועוד נבהיר נא לעצמנו – ואנו הן יודעים כעת מאי משמע להבהיר: לחלום דברים מניחים את הדעת למען הלך-רוח הכרחי – כי עבר, הווה, ועתיד, וכן כאן ושם, אינם אלא זרם נצחי אחד ואחיד, השוטף מאין-סוף עד אין-סוף. או אז אין לעולם זה, שהוא הכרחי בשבילנו, ועל כן אמת, לא סיבה שהיתה בקצה האחד, ולא תוצאה נוכחת בקצה השני: הנחות מעין אלו מקומם רק בממלכת הגופים המבודדים, אך לא בגידסה שלנו בדבר זרם מתנחשל של כוחות נפש.**" [**לאנדאואר גוסטאב, *"דרך התבדלות – אל החברותה"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 31].

[19] **Lunn, <u>Prophet of Community</u>**, pp. 343-348.

[20] **ibid**, p. 348.

נפנה, איפוא, לדיון בביקורת של לאנדאואר על המארקסיזם. נקודת המחלוקת הראשונה שנעסוק בה, היא כפירתו של לאנדאואר בכל סוג של דטרמיניזם היסטורי ומטריאליזם היסטורי. בספרו "המהפכה" הציג לאנדאואר ציוויליזציות היסטוריות שונות, שבאו בזו אחר זו מבחינה כרונולוגית, כמסודרות זו **לצד** זו במרחב: עמים "זרים" (האשורים, הפרסים, המצרים וכו'), עמים "שכנים" (היהודים, היוונים והרומים) והעמים המרכיבים את הציוויליזציה של לאנדאואר (ושל קוראיו) – עמי אירופה הנוצרית[21]. סידורן של הציוויליזציות הללו "**במרחב**" שימש את לאנדאואר כאמצעי מטאפורי, כדי לשלול את הקשרים הסיבתיים ביניהן – קשרים המאפיינים את ממד **הזמן**. לאנדאואר טען, שאף שעמי הנצרות הטמיעו בתוכם הרבה יסודות יווניים, רומיים ויהודיים, הרי שהופעתם היתה בגדר התחלה חדשה, שאינה קשורה בקשרים סיבתיים אל מה שקדם לה[22]. אבל, כמובן, עצם המושג "התחלה" מניח התפתחות, תהליך, בתוך גבולותיה של תקופה היסטורית מסויימת. כלומר, לאנדאואר לא דחה באופן גורף את התפיסה ההתפתחותית של ההיסטוריה, אלא רק תחם את גבולותיה, כהתפתחות **פנימית** לכל תקופה היסטורית, שאינה מושפעת מתקופות קודמות או משפיעה על תקופות מאוחרות לה. רשאים אנו לשאול את לאנדאואר מדוע אין להניח יחס סיבתיות בין התרבות הרומית לבין התרבות האירופית-נוצרית אבל אפשר להניח יחס כזה בין אירופה של המאה החמישית ואירופה של המאה החמש-עשרה (למשל). לאנדאואר היה מצביע מן הסתם על קוי דמיון מהותיים המאפשרים לראות בשתי תקופות-המשנה הללו חלק מתקופה גדולה אחת. נקל להסכים לטיעון כזה, אך החלוקה החותכת שמחלק לאנדאואר את ההיסטוריה לתקופות, המקיימות יחס סיבתי כל אחת בתוך עצמה, אך לא ביניהן, נראית חשודה בשרירותיות. דומה שסביר יותר לקבל כאן תיאור התפתחותי דיאלקטי: קשרים סיבתיים טראנס-היסטוריים מחוללים, כפעם בפעם, "קפיצה איכותית" הנראית מבחינות רבות כהתחלה חדשה. כך או כך, לאנדאואר הכיר, כפי שאמרנו, בתפיסה היסטורית התפתחותית **בתוך** תולדותיה של הציוויליזציה האירופית למן מוצאי ימי-הביניים (בערך שנת 1500) ועד לימיו הוא[23]. גם מארקס, בניתוחיו ההיסטוריים, לא חרג, בדרך-כלל, אל מעבר לימי הביניים (על פי רוב: ימי הביניים המאוחרים) ואף הזהיר אותנו לא פעם לבל נחפש את שורשיהן של תופעות חיינו המודרניים באיזו ראשית היסטורית קדומה לאין שיעור[24]. מכאן, שכל עוד עוסקים מארקס ולאנדאואר בהיסטוריה של אירופה במאות השנים האחרונות, אין מחלוקת ביניהם ביחס לטענה המופשטת שאפשר לזהות התפתחות בהיסטוריה. הויכוח הוא, כמובן, על תכניה של ההתפתחות ההיסטורית, על הכוחות שמניעים אותה.

לאנדאואר דחה בנחרצות את המטריאליזם של מארקס. הוא היטיב לזהות, שהמטריאליזם המארקסי הוא "כלכלי" ולא מטאפיסי, שמארקס לא הציג טענה מטאפיסית אודות היות העולם חומרי-גרידא, אלא טענה היסטורית אנתרופולוגית, אודות קדימותם של היחסים והמוסדות הכלכליים בעיצובה של התרבות[25]. אלא שאליבא דלאנדאואר, אין זה יתרון של המארקסיזם אלא

[21] **לנדאואר, *"המהפכה"***, עמ' 165-167.
[22] **שם**, עמ' 167.
[23] ארבע מאות השנים הללו הן, מבחינתו של לאנדאואר, "זמן" אחד, ולו מאפיינים מובהקים המבדילים אותו מהעידן שקדם לו: **"זמן מאוחד הוא, שאנו רוצים להגדירו בנוסח זה: זמן ללא רוח שותפות; זמן של חוסר רוח ומשום כך של אלימות"** [**שם**, עמ' 178].
[24] ראה, למשל: **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים פילוסופיים"***, עמ' 119; **מארקס, הקאפיטאל, ספר ראשון**, עמ' 591-589.
[25] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 60-61.

חיסרון שלו. לדבריו, מטריאליזם מטאפיסי שיטתי מצטיין לפחות בקירבתו היתרה אל אידאליזם שיטתי, שכן **"כל מי שמוכשר לחשוב כך את מחשבת המטריאליזם עד כדי מיצוי כל מסקנותיה, יודע, שאין המטריאליזם אלא הצד השני של האידיאליזם"**[26]. אולם המטריאליזם ההיסטורי של המארקסיסטים אינו אלא טעות או אחיזת עיניים. ההבחנה העומדת בתשתיתו – ההבחנה בין הבסיס החומרי לבניין העל האידאולוגי – מתעלמת לדעת לאנדאואר מכך ש**"הרוחני והנפשי מעורים עד לבלי הפרד באותו דבר** [... שהמארקסיסטים] **קוראים לו כלכלי וחברתי, כי החיים הכלכליים אינם בעצם אלא חלק זעום של החיים החברתיים"**[27]. אכן, גם מארקס ידע שהרוח (ומכל מקום – **התודעה**) מעורבת במוסדות החברתיים והכלכליים. טענות ממין זה אפשר למצוא לרוב בכתביו – גם באלה שהיו מוכרים ללאנדאואר. ההבחנות הדיכוטומיות בין "הבסיס הכלכלי" לבין "בניין העל האידאולוגי" – יותר משהן הולמות את הפילוסופיה הדיאלקטית של מארקס, הן הולמות את הדוקטרינה הרשמית של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית: מארקסיזם "אורתודוקסי" שהוא פישוט ורידוד של הגותו של מארקס (על-פי רוב התמודד לאנדאואר בכתביו עם גירסה מארקסיסטית פופולארית זו, ולא עם התיאוריה של מארקס כנתינתה). אולם, לאנדאואר לא הסתפק בטענה שהרוח והחומר (או המוסדות הכלכליים-חברתיים) מעורבים זו בזה. הוא טען יותר מכך: לשיטתו, הרוח היא היסוד הסוכן בהיסטוריה, ואילו המוסדות הכלכליים והחברתיים, כמו גם יצירות התרבות (כלומר: גם מה שמארקס כינה "בסיס", וגם "בניין העל" שלו) הם תופעות או ביטויים של הרוח.

לאנדאואר הוא, איפוא, פילוסוף אידאליסט, נצר מאוחר של מסורת האידאליזם הגרמני. אולם עלינו לאפיין במדוייק את האידאליזם שלו, באמצעות המובן המדוייק שהוא נתן למושג "רוח". לשיטתו של לאנדאואר, הרוח אינה זהה עם "מחשבה" או "תודעה". הרוח אינה יוצרת מושגים, או, ליתר דיוק: המושגים הם רק אחד הביטויים המשניים שלה. הרוח היא בראש ובראשונה כוח הפועל בבני האדם ודוחף אותם להתלכד לחיים של שותפות[28]. פעמים רבות משתמש לאנדאואר במונחים "רוח משותפת" או "רוח מקשרת" כסינונימיים ל"רוח"[29]. דחף ההתקשרות, שהוא הרוח, הוא דחף טבעי, אולם אין להבינו כ"צורך-טבע", כאילו מתלכדים בני-אדם בכדי לספק בצורה טובה יותר את צרכיהם הביולוגיים (או לארגן במשותף את מלחמת הקיום שלהם בטבע). אכן, יש גם התלכדויות כאלה, לשם סיפוק הצרכים, והן הכרחיות כדי שיוכל המין האנושי להתקיים. אבל ההתקשרות ה"רוחנית" שעליה מדבר לאנדאואר אינה התקשרות לשם **הקיום** האנושי, אלא לשם ביטויה הפוזיטיבי של **המהות** האנושית[30]. בתקופות של רוח פעילה ויוצרת, מתקשרים בני החברה ביניהם בבריתות רבות ושונות מתוך חירות, מעצבים את החברה כפדרציה של שותפויות קטנות. אולם, ישנן תקופות שבהן "שוקעת" הרוח – שוקעת אל תוך נשמותיהם של היחידים; שכן, מהיות הרוח מהות, לעולם אין היא נכחדת, אולם יש שהיא נעלמת מן הספירה הציבורית, ומשתכנת בנשמותיהם של בני-האדם כפרטים (בנשמותיהם של יחידי סגולה – נביאים,

---

[26] **שם**, עמ' 60.
[27] **שם**, עמ' 61.
[28] **"ורוח משמע רוח של שיתוף, רוח משמע התקשרות וחירות, רוח משמע ברית של בני אדם** [...]" [**לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 36].
[29] ראה, למשל: **לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 38, 39, 44; **לנדאואר**, ***"המהפכה"***, עמ' 178.
[30] כאן ובהמשך אני מציג פרשנות לדבריו של לאנדאואר, העושה שימוש במושגים שהוא עצמו לא נזקק להם, אולם נראה לי שהם משרתים היטב את העניין (כך "מהות", "מהות אנושית", "ניכור" ומושגים נוספים).

גאונים ומשוררים – הממשיכים לחוש את הרוח במלוא עוזה[31], ומן הסתם גם בנשמותיהם של כל בני האדם, שאינם חשים עוד אלא בהד רפה שלה[32]). בתקופות כאלה באים מוסדות "חיצוניים" כמו המדינה והכנסיה ותופסים את מקומן של הבריתות הוולונטאריות שכוננו מתוך הרוח. כאמור, בני האדם אינם יכולים לחיות בלי סדר, ארגון ושיתוף פעולה חברתי לשם סיפוק הצרכים. כפיית המדינה או הממסד הכנסייתי משמרים את שיתוף הפעולה הזה בתקופות של שקיעת הרוח[33].

אנו רואים שהרוח, אצל לאנדאואר, מתבטאת קודם כל בחייהם המשותפים של בני האדם – במוסדותיהם החברתיים והכלכליים (הבריתות והשותפויות בעידנים של "עליית הרוח", המדינה והכנסיה בתקופות של "שקיעת הרוח") – ורק כנגזרת מכך נוצרים הסמלים, הפולחן הדתי ושאר ביטוייה של התרבות ה"גבוהה". המושגים, הסמלים, המנהגים וכו' של כל חברה הם ביטויים עקיפים של הרוח המקשרת. הם לשון הסמלים שהרוח מתעטפת בה[34]. לשם המחשה נומר, שעל-פי לאנדאואר, אין הנוצרים שותפים זה לזה משום שכולם מאמינים בישו, אלא להיפך: האמונה בישו היא הסמל שניתן לשותפות שבין הנוצרים[35]. מבחינת קדימותם של המוסדות החברתיים לביטוייה ה"גבוהים" של התרבות, אין האידאליזם של לאנדאואר נבדל הרבה מן המטריאליזם של מארקס...

אבל אם הגורם הסוכן בהיסטוריה הוא הרוח, והרוח – שלא כמו החומר – אינה נכרעת לפעולה על-פי חוקים קבועים מראש, אלא היא פעילות וספונטאניות, כי אז לא תתכן הכרה של ההיסטוריה בצורת מדע, משום שלא ייתכן מדע של הרוח. בחיבוריו "המהפכה" ו"קריאה לסוציאליזם", לאנדאואר חוזר שוב ושוב על הטענות, כי לא ייתכן מדע של ההיסטוריה, ובפרט לא ייתכן מדע של המהפכה. הטענות הללו מכוונות במפורש כנגד ה"סוציאליזם המדעי" מבית מדרשם של מארקס ואנגלס[36]. על-פי לאנדאואר, המחקר המדעי של תולדות האנושות יכול רק לסדר ולמיין את העובדות – את התופעות החברתיות – **לאחר** שהתרחשו. אך אין הוא יכול לחשוף את המהות שבבסיסן, את הרוח המקשרת, שכן הרוח אינה נחשפת במתודת חקירה רציונאלית, אלא בהתחברות רגשית[37]. על האדם למצוא את הרוח הזו בקרבו – להרגיש עצמו אחד עם העולם ועם האנושות, להרגיש שאיפה זו לאחדות ולהתחברות – בטרם יוכל לזהות אותה במוסדות החברתיים ובעובדות ההיסטוריות. המארקסיסטים, טוען לאנדאואר, הם אנשים חסרי-רוח, ועל כן הם מחזיקים באשלית הסוציאליזם כ"מדע"[38]. כאמור, מיון שיטתי של העובדות ההיסטוריות אין די בו בכדי לחשוף את המהות שמאחורי התופעות, אולם ביקורתו של לאנדאואר על "מדע ההיסטוריה" אינה נסובה על הנסיון הצנוע להביא עובדות נתונות (ארועים היסטוריים) בתוך מערכת מושגית תיאורטית, ועל-ידי כך להשליט סדר בנתוני הנסיון. לאנדאואר לא הציג התנגדות **עקרונית** לסיסטמטיזציה של ההיסטוריה מבחינה זו. התכונה המהותית של המדע (לשיטתו),

---

31 **לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 39.
32 **שם**, עמ' 40, 48.
33 **שם**, עמ' 39, 44, 48-49.
34 **שם**, עמ' 39.
35 ראה: **לנדאואר**, ***"המהפכה"***, עמ' 169 ואילך, בעיקר עמ' 172.
36 לביקורת של לאנדאואר אודות הסוציאליזם המדעי, ראה: **לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 52 ואילך.
37 **לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 55.
38 **שם**, עמ' 60.

תכונה שבעיקר בעטיה שלל את יומרותיו של הסוציאליזם המדעי, היא **יכולת הניבוי**. יכולת הניבוי קשורה, כמובן, בדטרמיניזם. בתחום מדעי הטבע, אם חשפת את חוקי הטבע, יכול אתה לנבא תופעות העתידות להתרחש, משום שתופעות עתידיות אלה כפופות באופן הכרחי לַחוקים. תפיסת הדטרמיניזם ההיסטורי של המארקסיזם – כפי שהבינה לאנדאואר – מניחה הנחה דומה בתחום מדעי החברה: משעה שנחשפו החוקים החברתיים, וההיסטוריה האנושית הפכה למדע חמור, ניתן לחזות את עתידו של המין האנושי. ה"ודאות" של המארקסיסטים באשר לעתיד (הנחזה על-פי חוקי ה"מדע" שלהם) היא שעמדה במוקד הביקורת של לאנדאואר. הוא ציין (בצדק) שודאות כזאת עשויה להוליך לפאסיביות, להמנעות מפעולה (היא בעצם סוג של פטאליזם חיובי)[39]. אכן, גם כאן התווכח לאנדאואר עם הסוג היותר שטחי, פלקאטי וסיסמאתי של המארקסיזם. גירסא זו של דטרמיניזם היסטורי מארקסיסטי, שעמה התפלמס, היתה קיימת בעיקר בסיסמאות התעמולה. אפשר, אמנם, לבקר את סיסמאות התעמולה, אבל מעשה קל הוא להציג את סיסמאות התעמולה של היריב כאילו היו הפילוסופיה שלו, ואז למתוח עליהן ביקורת פילוסופית. לאנדאואר הצביע על סתירה פנימית לכאורה אצל מארקס: מחד, הוא טוען שביכולתו לחזות את העתיד על-פי "חוקים" של מדע החברה, הדומים במעמדם לחוקי הטבע (ומכאן שההתפתחויות שנחזו הן בלתי-נמנעות, ואינן תלויות ברצונותיהם ובמעשיהם של בני האדם), ומאידך – הוא מקים מפלגה פוליטית, **"שכל תעודתה היא לרצות, לדרוש, להשפיע, לפעול ולשנות פרטי דברים"**[40]. אכן סתירה. אלא שאם היה לאנדאואר מתייחס אל מארקס כפי ערכו, אולי לא היה ממהר להסיק שזה אחז בסתירה פנימית בוטה כל-כך; אולי היה מסיק, תחת זאת, מסקנה אחרת: שלא ייתכן כי אמנם אחז מארקס בדטרמיניזם היסטורי מן הסוג המיוחס לו כאן.

ואמנם, מלבד במקומות ספורים, אין אצל מארקס נסיונות ליצור את "מדע העתיד". מדע החברה וההיסטוריה של מארקס מסתיים בהווה. הוא חושף, באופן מדעי, את הפוטנציאלים הקיימים בחברת ההווה, אך אין בידו תשובה נחרצת לשאלה – אילו מן הפוטנציאלים הללו ימומשו בעתיד. הדטרמיניזם ההיסטורי של מארקס אינו דטרמיניזם חמור (כמו שקיים באסכולות מסוימות של פילוסופית הטבע), שכן, האוביקטים שעליהם חל מדע החברה הם "אובייקטים שהם סובייקטים": בני אדם בעלי תודעה, בעלי רצון, בעלי רוח! יתר על-כן, הדטרמיניזם ההיסטורי, שבשום שלב של ההיסטוריה האנושית אינו מוחלט, הולך ומבטל את עצמו בתוך התהליך של הקידמה ההיסטורית. ככל שמשכללים בני-האדם את אופן קיומם, את האינטראקציה שלהם עם הטבע ועם הזולת, כך הולכות ונפתחות בפניהם דרגות חופש רבות יותר; כך הולך ומצטמצם היסוד הדטרמיניסטי בחייהם. החברה הסוציאליסטית – השלב העשוי להביא אל קיצה את הטרום-היסטוריה האנושית (כלומר: את ההיסטוריה הניתנת לקביעה באמצעות חוקים) – היא השלב שבו יצומצם עד למינימום הגורם הדטרמיניסטי בקיום האנושי, ובני האדם יעצבו את חייהם על-פי רצונם החופשי. אולם, כבר מעשה הגשמתה של חברה כזאת, היינו: המהפכה, הוא אקט של רצון ושל חירות. מכאן, שעצם הגשמתה של החברה הסוציאליסטית אינה הכרח; אין

[39] **שם**, עמ' 56-59, 112.
[40] **שם**, עמ' 53.

היא ניתנת ל"חיזוי מדעי". גם את הדטרמיניזם ההיסטורי של מארקס עלינו להבין, איפוא, באופן דיאלקטי[41].

המקום שבו תפיסת ההיסטוריה של לאנדאואר שונה באמת מזו של מארקס (ולא רק מן המארקסיזם של ססמאות המפלגה) הוא המקום שבו החזיק דווקא לאנדאואר במטאפיסיקה בלתי-דיאלקטית. לשיטתו, הרוח יוצרת את המוסדות החברתיים ואינה נוצרת על-ידם. לכן, אין הגשמת הסוציאליזם תלויה בצורות כלשהן של חברה, של כלכלה, של מדע ושל קידמה טכנולוגית. בעניין אחרון זה, במושג ה"קידמה", נמצא, אולי, השורש העמוק ביותר של המחלוקת: מארקס ראה בקידמה הטכנית – בחריגה מאופני ייצור פרימיטיביים אל אלה המודרניים – תנאי הכרחי להגשמת החברה החופשית. לפחות מבחינה זו היתה לקפיטאליזם תרומה חיובית מכרעת לשחרור האדם. לאנדאואר דחה תפיסה זו של קידמה מיסודה[42]. אופן הייצור הקפיטאליסטי אינו נושא עימו (לדעת לאנדאואר) פוטנציאלים של שחרור. נהפוך הוא: דווקא אופן הייצור הפרימיטיבי של ימי הביניים (שהוחרב על-ידי הקפיטאליזם) הוא שהיווה תשתית יצרנית של חברה חופשית. אפשר שבעניין זה, בהערצה הנלהבת של חברת ימי-הביניים, מתגלית הרומנטיקה של לאנדאואר באור הבלתי ביקורתי ביותר שלה[43]. אולם, גם לאנדאואר לא הציע "לחזור לימי הביניים"[44]. הלוז

---

[41] פרשנות זו לתפיסת ההיסטוריה של מארקס הולכת בעקבות הוגים אנשי אסכולת פרנקפורט, ופילוסופים אחרים מן הזרם ההגותי של "המארקסיזם הפתוח". לדעתי הראו חוקרים אלה באופן משכנע שרק תחת פרשנות דיאלקטית "ניצל" הדטרמיניזם ההיסטורי של מארקס מסתירות גלויות. אפשר שהחמורה שבסתירות הללו היא תיאורה של החברה הקומוניסטית כחברה חופשית מחד, ומאידך כתולדה שהתממשותה היא הכרח היסטורי חמור. ובכן, אם נכפית החירות על בני האדם כמעין "חוק טבע" של ההיסטוריה, כיצד אפשר לקרוא לה "חירות"?!
לטיעונים פרשניים מארקסיסטיים המציגים גישה זו ראה:

Bloch, The Principle of Hope, pp. 1354 ff. (esp. p. 1373).
Marcuse Herbert, *"Zur Geschichte der Dialektik"*, in: **Marcuse Herbert, Schriften, Vol. 8**, Suhrkamp Verlag (Frankfurt/M, 1984), p. 226.
Marcuse Herbert, One-Dimensional Man, pp. 219-224.

(בחיבור האחרון: תפיסת ההיסטוריה המוצגת שם מיוחסת למארקס רק במרומז).
אכן, אפשר שהטעות בהבנת הדטרמיניזם ההיסטורי של מארקס אינה רק של לאנדאואר, אלא גם של רבים מחסידי מארקס ומתלמידיו, בעיקר בתקופת מפנה המאות. כמו-כן אפשר שמארקס עצמו אשם במידה יתירה בטעות זו, שכן חיבוריו מלאים פסוקים המבטאים, לכאורה, בטחון "מטאפיסי" בהתגשמות המהפכה (למשל: **"כליונה** [של הבורגנות] **ונצחונו של הפרולטריון – משניהם כאחד אין מפלט"** [**מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 37]). אולם גם ההחלטה באילו טקסטים יש להתמקד מתוך מכלול כתביו של נארקס היא מעשה פרשני התובע אחריות פרשנית. האופי הדיאלקטי של ה"הכרח ההיסטורי" מופיע אצל מארקס במפורש במקומות רבים. הוא מנוסח באופן ראשוני כבר ב"תיזות על פויארבאך", בשלוש התיזות הראשונות [***מארקס, "תיזות על פויארבאך"***, עמ' 306-307]. גם פקפוקים באשר להתגשמות המהפכה (או לפחות הכרה בכך שהתגשמות כזו אינה הכרחית) אפשר למצוא אצל מארקס בחיבורים שונים. ראה למשל: ***מארקס, "השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה"***, עמ' 172, 183, 199; ***מארקס, "מלחמת האזרחים בצרפת"***, עמ' 358.

[42] **"דוקא כאן, במקום שאנו רואים הערצה בלי מצרים, אשר סנדק-הקידמה מעריץ את הטכניקה, אנו מכירים לדעת את מקור המרכסיזם. לא מחקר ההיסטוריה הוא אבי המרכסיזם, אף לא הגל, גם לא סמית או ריקארדו או אחד הסוציאליסטים לפני מרכס, אף לא מצב-זמן מהפכני-דמוקראטי, קל וחומר שלא הרצון והתשוקה לתרבות וליופי בין בני האדם הם אבי-המרכסיזם. אבי-המרכסיזם הוא הקיטור.**
נשים זקנות מנחשות עתידות מתוך משקע-הקפה; קרל מרכס ניחש מתוך הקיטור" [***לנדאואר, "קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 69].

[43] לגלוריפיקציה של ימי הביניים אצל לאנדאואר, ראה, למשל: ***לנדאואר, "המהפכה"***, עמ' 173-178.

[44] עניין זה ראוי להדגשה מסויימת, משום קירבתו של לאנדאואר אל הרומנטיקה הגרמנית, שהיו בה גם נטיות ריאקציוניות. עד כמה אין לאנדאואר שותף לפרוייקטים של "שיבה אל העבר" אפשר ללמוד מן הדברים הבאים:
"בדברנו, איפוא, על ירידה, אין בזה כל סמיכות לקינת-הכמרים על עולמנו כבד העוון, ולקריאותיהם לחזור בתשובה. ירידה זו היא תקופה בת-חלוף, הנושאת בחובה ניצניה של ראשית חדשה, של תנופה רעננה, של תרבות מאוחדת.
וכשם שצורך דוחק הוא שנהא תופסים את הסוציאליזם, את המלחמה ליחסים חדשים בין בני-אדם, כתנועה חדשה, היינו, שנבין, כי יחסים חדשים בין בני-אדם לא יתרקמו אלא אם האנשים אשר הרוח תניעם ייצרו אותם, כך ממש חשוב הוא, שנהיה אנשים חזקים, שאינם פוזלים כלפי העבר וכלפי הנעשה שאין להשיבו ואינם מתגעגעים עליהם, בקיצור: שלא נהא משקרים" [***לנדאואר, "קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 104-105].

של הגותו אינו הטענה שחזרה אל אופני-ייצור פרימיטיביים תשחרר את האנושות, אלא שהגשמת החירות אינה מותנית, מבחינה מהותית, בשום אופן-ייצור:

> "[... אפשרות] **ההגשמה של הסוציאליזם** [...] **אינה תלויה כלל ועיקר באיזו צורה של טכניקה או של סיפוק צרכים. הסוציאליזם הוא בגדר האפשר בכל הזמנים, כאשר מספר ניכר של אנשים רוצים בו.** [...] **הוא בגדר האפשר בכל הזמנים ובכל צורה של טכניקה; ואינו בגדר האפשר בשום זמן ובשום צורה של טכניקה. הוא בגדר האפשר בכל הזמנים, גם בטכניקה פרימיטיבית ביותר, בשביל האדם ההוגן לו; ואינו בגדר האפשר, אפילו בטכניקה מפותחה להפליא, בשביל האדם שאינו הוגן לו.**"[45]

הסוציאליזם, אליבא דלאנדאואר, הוא מעשה הגשמתה של הרוח, ואין הוא תלוי כלל במצב החברתי, או באופן שבו מקיימים עצמם בני-האדם. את הכושר לסוציאליזם, ואת הרצון להגשימו, ימצא כל אדם בנפשו פנימה, ולא בצורות החברתיות או הטכניות: "**שום קידמה, שום טכניקה, שום וירטואוזיות לא יביאו לנו ישע וברכה; רק מתוך הרוח, רק ממצולות מצוקתנו הפנימית ומתוך השפע הפנימי שלו תבוא התמורה הגדולה, שאנו קוראים לה כיום סוציאליזם**"[46]. הסוציאליזם הוא מעשה הגשמתה של הרוח ומשכנה הנצחי והבלתי משתנה של הרוח הוא נפשו של האדם **הפרט**. אפשר שגוסטאב לאנדאואר היה האינדיבידואליסט הקנאי ביותר בקרב הסוציאליסטים. לדעתי, האידבידואליזם המטאפיסי של לאנדאואר – עוד יותר מן האידאליזם או הוולונטריזם שבהגותו – עומד ביסוד העובדה שלאנדאואר שלל את תפיסת ההיסטוריה ההתפתחותית, ובפרט את מחשבת הקידמה. בכך הוא שונה מהותית ממארקס, אבל גם חורג הרבה מעבר לעמדתם של בקונין וקרופוטקין האנארכיסטים. תפיסתו האינדיבידואליסטית של לאנדאואר קיבלה ביטוי מובהק ביותר במאמרו, משנת 1901, "דרך התבדלות – אל החברותה"[47], מאמר המהווה ביטוי מגובש ראשון של דרכו המיוחדת של לאנדאואר בסוציאליזם האנארכיסטי. בראשית המאמר הוא מתאר, בלשון פיוטית ובצבעים קודרים, את כשלון נסיונם של המהפכנים "ללכת אל העם":

> **"אנו, שהלכנו אל העם, שבנו עתה מנדודינו. אחדים מאיתנו אבדו בדרך, באחת המפלגות או ביאוש. דבר-מה אחד הבאנו איתנו: בני אדם יחידים; בני אדם יחידים, אותם נטלנו מתוך ים היומיום – יותר לא מצאנו, אלא אם כן את ההכרה, שכבשנוה תוך יסורים וקרבות: התקדמנו יתר על המידה מכדי שההמונים יוכלו עוד להבין את קולנו.**

וכן: "**החברה החדשה, שאנו רוצים להכשיר את בואה, שאת אבן-פינתה אנו מתעתדים לירות, לא תהא חזרה לאחת הצורות הישנות, היא תהיה הישן בדמות חדשה, היא תהיה תרבות באמצעיה של ציביליזציה, שנתפתחה מחדש במאות השנים האחרונות**" [**שם**, עמ' 107].
והשווה לדבריו של מארקס בטיוטת מכתבו לוורה זאסוליץ: "**הקפיטאליזם מצוי בארצות המערב** [...] **במשבר, אשר יסתיים בחורבנו, בשיבתה של החברה המודרנית אל צורה גבוהה יותר של הדפוס הארכאי ביותר – ייצור וניכוס קולקטיביים**" [ראה הערת שוליים מספר 38 בעמ' 133].

[45] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 78.

[46] **שם**, עמ' 42-43.
לאנדאואר כפר לא רק בכך שההתפתחות ההיסטורית יוצרת תנאים **מספיקים** לסוציאליזם – ערעור כזה הציגו גם הוגים מארקסיסטיים, ואף מצאו לדבריהם סמוכין בכתביו של מארקס. לאנדאואר כפר גם בטענה שלשם הגשמת הסוציאליזם נחוצים תנאים היסטוריים מסויימים בבחינת תנאים **הכרחיים**. ההתעלמות מן ההיסטוריה היא מאפיין אוטופיסטי מובהק של תורת לאנדאואר – אוטופיסטי לא במובן החיובי שייחס למושג מרטין בובר [ראה להלן, פרק **3.3: מרטין בובר – אנארכיזם קומונאלי כנאו-אוטופיזם**], אלא במובן הביקורתי שייחסו לו מארקס ואנגלס ב"מאניפסט הקומוניסטי" [ראה לעיל, פרק **2.1: הביקורת של מארקס ואנגלס על הסוציאליזם האוטופיסטי**].

[47] **לאנדאואר, *"דרך התבדלות – אל החברותה"***, עמ' 27-41.

תפיסת חיינו פשוטה מכדי שבני אדם במבוכיהם יוכלו למצוא את הדרך אלינו, החיות התמימות. ומצד שני נפשותינו עדינות, מורכבות מכדי שנוכל להחזיק מעמד שם למטה לאורך ימים."[48]

והמסקנה מכשלון זה היא ההיתר, ואף יותר מכך: המִצווה, שמצווה הסוציאליסט האמיתי להתבדל מן המונים, לשקוע עד תום בתוך נפשו שלו:

"וכאשר אנו מתבדלים עד היסוד, כאשר אנו שוקעים כיחידים במעמקי עצמנו, אזי מוצאים אנו לבסוף, בלב לבה של מהותנו הטמירה, את החברותה המקודית והכללית ביותר: עם האנושות ועם היקום. מי שגילה חברותה מאושרת זו בתוך עצמו, הגיע לעושר ולאושר נצחי, והתרחק סופית מכל החבורות המקריות שבעולמנו עתה."[49]

אולם, כבר בפסיקה זו אנו רואים את ההבדל, המפותח בהמשך המאמר, בין הסובייקטיביזם של לאנדאואר (המושפע מקאנט ומשופנהאואר) לבין סוג אחר של סובייקטיביזם (שמוצאו מדקארט): הסובייקטיביזם ששימש בסיס פילוסופי לאידאולוגיה האינדיבידואליסטית של הבורגנות. על-פי לאנדאואר, כאשר מתכנס האדם אל תוך נפשו פנימה, אין החיפוש מסתיים ב"אני" הטהור, בבחינת הגרעין היסודי, האטום החופשי מכל הקשר עם האנושות ועם העולם. גילויו של ה"אני" האטומיסטי הזה הוא רק שלב בדרך. בשלב הבא נוצר, מתוך ההכרה הסוליפסיסטית וכהתגברות עליה, "אני-עולם": אני הנחווה כמאוחד עם העולם כולו. מכלול ההוויה הטבעית והחברתית נתפסת כחלק מן האני, והאני נתפס כ"צומת הקשרים" מיוחד בתוך מכלול עולמי של יחסים. ההכרה ב"אני-עולם" היא אקט מיסטי **שהרצון** הוא בו הכוח המניע. ה"סוליפסיזם של הרגע הנוכחי", שלאנדאואר מצהיר עליו כי הוא בלתי ניתן לסתירה[50], נשבר במעשה של רצון: רצונו של ה"אני" לחרוג מבדידותו ולהתחבר עם העולם. וכשם שאין המטאפיסיקה של לאנדאואר מסתיימת בסוליפסיזם, כך אין הפילוסופיה הפוליטית שלו מסתיימת ב"אגואיזם רציונאלי" אלא ב"וולונטריזם חברתי", בשאיפתו של הפרט, אשר גילה בתוכו את ה"אני-עולם", להגשים "אני" זה גם בחיו החברתיים:

"נרחק נא מן המדינה, ככל שהיא מניחה לנו ללכת או ככל שנוכל לגבור עליה, נרחק נא מחברת הסחורות והמסחר, נרחק מן הקרתנות! אנו המעטים, שאיש איש מאיתנו חש עצמו יורש לאלפי שנים, שמרגישים את היותנו יחידים פשוטים ובני אין-סוף כאחד, אנו שהננו אלים – הבה נכונן חברותה קטנה בשמחה ופעילות, הבה נשנה את דמותנו להיותנו בני-אדם החיים חיי מופת..."

"ונבהיר נא לעצמנו: אין דרך אחרת לפנינו. מתוך הספקנות נולדה אמונה, נולדה דביקות זו; כמיואשים רוצים אנו להעניק לעצמנו את פיסגת שמחת היצירה. מי שכבר חי זאת בתוך עצמו הוא יודע: מי שנוכח, לאחר שנים, כי את העמים שלנו, אם בכלל עוד ניתן לעוררם, אפשר להעלות משפל המדרגה רק על-ידי גאוניות דתית, דהיינו על-

[48] **שם**, עמ' 27-28. האם מרמז הפסוק האחרון ל"משל המערה" של אפלטון? אם כן, לאנדאואר הופך את כוונתו המקורית של המשל: האסיר שהשתחרר לא מצווה כאן לחזור אל שוכני המערה אלא להתבדל מהם.
[49] **שם**, עמ' 28.
[50] **שם**, עמ' 29.

ידי חיי מופת של אנשי מעשה, המשקיעים בכך את כל עצמם – לגביו נעשו כל הדברים הרציניים הללו שאלות חיים. אנו המעטים המתקדמים – שכן גאווה דרושה כאן – איננו יכולים ואיננו רוצים עוד להמתין. הבה נתחיל! הבה ניצור את חיי החברותה שלנו, נעצב פה ושם מרכזים של החיים החדשים, נתנתק מן השפלות לאין סוף של החברותות בנות זמננו."[51]

ההתחברות עם העולם אל לה להשאר בגדר חוויה מיסטית – עליה להתרגם לחיים של התחברות, לחיי שיתוף. כשבא הסובייקט לממש בחייו את האוניברסאליזם שגילה בתוכו, הוא נזקק למסגרת חברתית מתווכת (שאלמלא כן יהיה האוניברסאליזם הזה מופשט-גרידא). המדינה אינה יכולה להיות מסגרת כזאת. המדינה היא "רוח מחוקה" (מלשון חיקוי), "תחליף לרוח", "אשליה של רוח"[52]. רק בקהילה, בחברותא קונקרטית של חיים משותפים, יכול אדם לממש את הרוח באופן פוזיטיבי ולבטא באורחות חייו את האוניברסאליזם שביסוד החוויה של "אני-עולם"[53].

הגענו, איפוא, אל סיפו של הדיון בפרקטיקה המהפכנית של לאנדאואר – הפרקטיקה של הקמת קהילות שיתופיות קטנות "בצד" החברה הקיימת. אולם, בטרם נוכל לברר את הפרקטיקה הזאת באופן יסודי, עלינו לדון בהיבט נוסף של ההגות הסוציאליסטית של לאנדאואר, היבט שכבר נרמז כאן במשפט אחד: בלב הביקורת שלו על המציאות השוררת עומד מוסד המדינה, ולא הקפיטאליזם או יחסי הסחורות. גם בכך לאנדאואר נבדל ממארקס. מבחינה זו הוא ממשיך מובהק של הזרם האנארכיסטי בסוציאליזם.

אין זאת שלאנדאואר נמנע מלבקר את הקפיטאליזם. ביקורת כזאת נמצאת ברבים בחיבוריו, אולם בדרך כלל אין היא חורגת מעבר לתיאור "פני השטח" המכוערים של הקפיטאליזם (כיעורן של ערי התעשיה, מצוקת הקיום של הפועלים, העבודה הקשה והחדגונית). רק לעתים רחוקות מנסה לאנדאואר לתהות על שורשי היווצרותו ושורשי קיומו של הקפיטאליזם המודרני, ורק לעתים נדירות מוצב הקפיטאליזם כבעיה מרכזית שכנגדה מכוון הסוציאליזם. דבר זה בולט במיוחד במאמר "עם וארץ: שלושים הנחות-יסוד סוציאליסטיות"[54]. מאמר זה, שפורסם ב 1907, היה מאניפסט אשר בישר את שיבתו של לאנדאואר לחיים של פעילות ציבורית (לאחר תקופה של התבודדות והגות). פרסום המאמר עורר עניין מספיק בכדי ללכד סביב לאנדאואר קבוצת פעילים שנקראה "הברית הסוציאליסטית", ומנתה, בשיאה, כאלף חברים[55]. מפתיע לגלות, שבמאניפסט סוציאליסטי זה לא מוזכר המושג "קפיטאליזם" ולו פעם אחת! ואין זה עניין סמנטי גרידא: לא רק המושג, אלא גם התופעה הכלכלית-חברתית, שאותה מציינים בדרך כלל במושג זה, אינה מטופלת כלל ב"הנחות היסוד". הקפיטאליזם נרמז, פה ושם, בין השורות, ואולי אליו מתכוון לאנדאואר בציינו בהנחת-יסוד 4, כי יש אנשים המתרוששים, בסדר החברתי הקיים, למרות היותם עובדים עבודה מועילה, ויש אחרים המתעשרים או שומרים על עושרם מבלי שיעבדו כלל[56].

---

[51] **שם**, עמ' 40. קשה שלא לחוש בקטע זה את השפעתו העמוקה של פרידריך ניטשה על לאנדאואר.

[52] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 48-49.

[53] לדיון נרחב יותר במושג ה"חברותא", ראה להלן, עמ' 216-223.

[54] ראה הערה 5 בפרק זה.

[55] See: **Lunn**, <u>Prophet of Community</u>, pp. 190-200.

[56] **לאנדאואר, *"עם וארץ"***, עמ' 49-50.

מכל מקום, אין שום פיתוח והסבר של משפט יחיד זה. תופעת **המדינה**, לעומת זאת, נדונה ב״הנחות-היסוד״ דיון מפורט. כל המחצית השניה של ״הנחות-היסוד״ (למן הנחה 15 ואילך), התופסת, מבחינת כמות הטקסט, כשני-שלישים מן החיבור, מוקדשת לביקורת המדינה[57]. משימתו הראשונה (ואולי היחידה) של הסוציאליזם, על-פי חיבור זה, היא ביטול המדינה והחלפתה בברית של עדות וקהילות חופשיות. הֶעדר זה של ביקורת הקפיטאליזם מתוקן אך במעט ב״י״ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית״[58] (מעין מצע תמציתי של התנועה שכתב לאנדאואר). כאן מוזכר, בָּעיקר השני, כי ״**הברית הסוציאליסטית הזאת, בדדך אותה מורה ההיסטוריה, באה במקום המדינה והמשק הקאפיטאליסטי**״[59] (יש לשים לב לסדר שבו מופיעים המדינה והקפיטאליזם!). כן נאמר, בָּעיקר השנים-עשר, כי הברית הסוציאליסטית חותרת לביטול הקניין הפרטי על הקרקע[60]. הבעלות הפרטית על האדמות (ובפרט על האדמות החקלאיות) העסיקה את לאנדאואר יותר מכל היבט אחר של כלכלת הרכוש הפרטי. הסיבה לכך היא, מן הסתם, שתופעה זו היתה מכשול ממשי בפני החזון שלו אודות ייסוד קהילות שיתופיות ועצמאיות בכפר. מכל מקום, סוגי הבעלות האחרים של הקפיטאליזם, כמו למשל: הבעלות על אמצעי הייצור של התעשיה, אינם מוזכרים כלל ב״י״ב העיקרים״.

התמונה משתנה במקצת ב״קריאה לסוציאליזם״ מ 1911. כאן כבר מופיעה, על פני עמודים רבים יחסית, ביקורת הקפיטאליזם. אולם, כאמור, הביקורת של לאנדאואר היא בעיקרה תיאור מפורט אודות הווית הניכור והניצול של הקפיטאליזם[61], מבלי שתתחקה אחר הסיבות והשורשים המהותיים שלהם. אכן, לאנדאואר קובע:

> **״האדמה, ועמה האפשרות למצוא מקום-מגורים, בית-מלאכה, התעסקות; האדמה ועמה חמרי-הגלם; האדמה ועמה מכשירי-העבודה מורשת העבר, נמצאים ברשותם של מועטים. המועטים הללו שואפים להשיג שלטון כלכלי ואישי בדמות בעלות על קרקע, עושר של ממון ושליטה על בני-אדם״**[62]

אולם אין הוא מסביר את הקשרים הדיאלקטיים, את ההיזון החוזר והבְּנִיָּה ההדדית שבין הבעלות על אמצעי הייצור, העושר והשליטה על בני-אדם, כלומר: את תופעת ההון העומדת בבסיס אופן הייצור הקפיטאליסטי (וגם כאן, הבעלות הפרטית על הקרקע היא – עבור לאנדאואר – הבעיה המרכזית). יתרה מזאת: דומה שאין לאנדאואר מבחין בקשר המהותי שבין שני מושאי הביקורת שלו – בין הקפיטאליזם לבין המדינה – או, במידה שהוא מבחין בקשר כזה, אין הוא נותן עליו דעתו במידה מספקת[63]. הוא אף מאשים את המארקסיסטים שהם שואפים ״לזווג את

---

[57] **שם**, עמ׳ 52-62.

[58] **לאנדאואר גוסטאב, *״י״ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית״***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ׳ 82-83.

[59] **שם**, עמ׳ 82. אגב, המלים ״**בדדך אותה מורה ההיסטוריה**״ נראות כחריגה מעמדתו של לאנדאואר אודות הא-היסטוריות של הסוציאליזם (במובן שהוסבר בפרק זה). אפשר שחריגה זו נובעת רק מאילוצי הניסוח של המסמך שאמור להיות מצע תמציתי לתנועה חברתית.

[60] **שם**, עמ׳ 83.

[61] לאנדאואר עצמו לא משתמש במונחים אלה (ראה הערה 30 בפרק זה).

[62] **לנדאואר, *״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 45.

[63] לאנדאואר אכן אומר, ב״קריאה לסוציאליזם״, כי ניצול העבודה לא היה אפשרי אלמלא נסתייע ״**בכוח המדינה, בחוקיה, בהנהלתה ובמוסדותיה המבצעים**״ [**שם**, עמ׳ 134]. ניסוח מפורש עוד יותר אנו מוצאים בחיבור מ 1915, ״בדבר הסוציאליזם וההתישבות״: ״**המדינה המודרנית** [...] **דואגת להבטיח את משטר הקניין הבלבדי ואת**

הקפיטאליזם ואת המדינה״[64] – כאילו לא היו שני אלה מקושרים מלכתחילה בקשרים דיאלקטיים של בְּנִיָּה הדדית; כאילו זיווגם הוא המצאה מארקסיסטית.

ארבעה עמודים מחיבורו ״קריאה לסוציאליזם״ הקדיש לאנדאואר לויכוח עם ״תורת הערך העודף״ של המארקסיזם[65]. בעמודים אלה ניסה לכתוב כאיש ״הכלכלה המדינית״, ואולי משום כך דבריו כאן מעורפלים למדי (בניגוד לסגנונו החד והברור במקומות אחרים). דומה שלאנדאואר פסח כאן על הבחנות, שהן חיוניות לשם הצגה שיטתית של העניין. כך, אין הוא מבחין (למיטב הבנתי) בין **הייצור** של הערך העודף לבין **גריפתו** על-ידי מי שלא ייצרו (לאנדאואר אומר: ״**לא העבודה היא סיבת הערך העודף, אלא המצוקה, שבה נתונה העבודה** [...]״[66]. ברור, לדעתי, שהעבודה **כשלעצמה** היא היוצרת ערך עודף, בעוד שגריפת הערך העודף בידי המעטים השולטים על תהליך הייצור היא המולידה את ה״מצוקה״). טענות אחרות, שהוא מפנה כנגד המארקסיזם, הן בעצם טענות מארקסיסטיות למהדרין, הלקוחות מליבה של ״תורת הערך העודף״ של מארקס. כזאת היא, למשל, המסקנה של לאנדאואר, כי הערך העודף (ואני מניח שכוונתו כאן היא ל**גריפת** הערך העודף; כאמור, אין הוא מבחין בין שני אלה) אינו אלא תולדה של יחסים חברתיים מסויימים, אשר עוצבו באופן היסטורי[67].

כמה עמודים אחר-כך, נדרש לאנדאואר למושג ׳קפיטאל׳ ומגדירו כך:

> **״הקפיטל המסוים של אחד האנשים העובדים, או של קבוצת אנשים עובדים מתבטא באפשרותם לייצר מוצרים מסוימים במשך זמן מסוים. הדברים הממשיים הדרושים לכך הם ראשית כל החמרים – אדמה ומוצרי האדמה – שמהם מיצרים לאחר עיבוד משלים מוצרים חדשים; שנית, כלי העבודה, שבהם עובדים, היינו, שוב מוצרי האדמה; שלישית, צרכי מחיה, הנאכלים על-ידי הפועלים בשעת עבודתם, ובכן שוב מוצרי האדמה. נמצא, שכל זמן שאתה עובד לשם ייצור מוצר מסוים, אין אתה יכול להחליף אותו מוצר במוצר אחר, הדרוש לך בשעת הייצור ובשבילו; אולם במצב זה של ציפיה ומתיחות הלא שרויים כל האנשים העובדים. הקפיטל אינו, איפוא, אלא הטרמת התוצרת המקווה ותשלום מוקדם תמורתה, והריהו דומה ממש לאשראי ולהדדיות.״**[68]

הקפיטאל מזוהה כאן עם **האשראי**, לא עם שליטה פרטית על אמצעי הייצור, או גריפת הערך העודף מעבודתם של אחרים. בחיבור משנת 1915, ״בדבר הסוציאליזם וההתישבות״[69] שוב נדרש לאנדאואר לשאלת שורשיו של הקפיטאליזם. כאן העמידו דווקא על **הריבית**, על יכולתו של הממון (שבראשיתו אינו אלא אמצעי לחליפין של מוצרים ושירותים) להתרבות ״שלא כדרך

המעמדות בעלי-הקניין״ [לאנדאואר גוסטאב, ***״בדבר הסוציאליזם וההתישבות״***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב**, **כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ׳ 89].

[64] **לנדאואר**, ***״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 75.

[65] **שם**, עמ׳ 122-126.

[66] **שם**, עמ׳ 126.

[67] **שם**, עמ׳ 125.

[68] **שם**, עמ׳ 133.

[69] **לאנדאואר**, ***״בדבר הסוציאליזם וההתישבות״***, עמ׳ 84-91.

הטבעי" (בכך חוזר בעצם לאנדאואר לביקורת הכסף של אריסטו[70]). בצד הקפיטאליזם, שביסודו הריבית, קיימת (לדברי לאנדאואר בחיבור זה) תופעה נוספת: הניצול של הזולת באמצעות כפייה פיזית – השתלטות אלימה על גופו או על אמצעי עבודתו (הקרקע). כאשר הופכת ההשתלטות הזאת מניצול לנישול (ואין לאנדאואר מסביר כיצד התחולל שינוי זה) מזדווגים בערים הקפיטאליזם המבוסס על רווחי הריבית, וההמונים המנושלים מאמצעי עבודתם, ויוצרים את החברה המודרנית:

> **"המצב שהיה בבחינת שפל נסבל, מתדרדר ונהיה בלתי-נסבל ומזיק לחברה, שעה שמספר גדל והולך של בני-אדם מנושלים מאדמתם ואין באפשרותם להשיג כתחליף את זכויות-היתר אשר לאומנויות** [בערים]**, כאשר הקניין הקרקעי האחוזתי מביא המוני עניים ומנושלים אל המאנופקטורות ושם, לבסוף הופכת עבודתם להכנסה הממשית שבדיבית."**[71]

מתבקשת ההשוואה בין תיאור זה לבין הפרק ה 24 ב"קפיטאל" של מארקס[72], הפרק העוסק בתהליך היווצרותו של הקפיטאליזם מתוך נישול האיכרים באנגליה. אנו רואים כי עניין גריפת הערך העודף, שהוא הדבר המרכזי בניתוח הקפיטאליזם אצל מארקס, נעדר כאן לחלוטין מן הדיון של לאנדאואר.

לדעתי, המסקנה העולה מעיון במובאות הללו, היא כי אין אצל לאנדאואר תיאוריה ביקורתית שיטתית אודות הקפיטאליזם, ואין הוא מבקר את הקפיטאליזם באופן רדיקאלי. ביקורת הקפיטאליזם שלו הופנתה בעיקר כלפי שני עניינים, שאחד מהם אינו אלא ההראות החיצונית של הקפיטאליזם, היינו: הכיעור והסיאוב שבייצור ההמוני-תעשייתי, ובחיים המתהווים סביבו. העניין השני הוא, אכן, מהותי יותר: היות הקפיטאליזם סוג של יחסי שליטה. לאנדאואר עויין את הקפיטאליזם בעיקר משום היותו מכשיר לשליטה על בני-אדם (או ביטוי לשליטה כזאת). לכן, גם ביטול הקפיטאליזם, שלאנדאואר מייחל לו וממליץ עליו, אין פירושו ביטול של יחסי הסחורות והרכוש הפרטי, אלא רק ביטול של יחסי השליטה הקפיטאליסטיים. האופי הבלתי-רדיקאלי של הביקורת שלו נחשף יותר מכל ב"אוטופיה" של לאנדאואר, כלומר: בקהילות הכפריות השיתופיות שביקש להקים. על-פי חזונו של לאנדאואר, ישמר בקהילות הללו הרכוש הפרטי, ויתקיים בהם סחר-חליפין "צודק" של סחורות[73]. "צודק", כלומר: שאיש לא יוכל למכור בשוק יותר ממה שייצר בכוח עבודתו המועילה, ולא יוכל לנכס את תוצרי עבודתם של אחרים אלא בתמורה לתוצרי עבודתו שלו. כזכור הראה מארקס ב"ביקורת תכנית גותהא" שקהילת-חליפין כזאת אינה אלא המיצוי השלם של עקרונות הצדק והשוויון הבורגניים[74]. מבחינה זו אפשר לומר, שה"אוטופיה" של גוסטאב לאנדאואר היא "אוטופיה בורגנית", ומכל מקום אין היא חורגת אל מעבר לאופק של עקרונות הצדק והשוויון הבורגניים. בלב הסוציאליזם שלו עומדת ההתנגדות לשלטון ולמדינה. בעיית הניכור שביחסי-הסחורות – ניכור הנובע מכך שהאדם תופס את עצמו

---

70 ראה: **אריסטו**, **<u>הפוליטיקה, ספרים א׳-ב׳</u>**, עמ׳ 56-48 (בחלוקה הקאנונית: 1257a – 1258b).
71 **לאנדאואר**, ***"בדבר הסוציאליזם וההתישבות"***, עמ׳ 89.
72 **מארקס**, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>, עמ׳ 589 ואילך.
73 **לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ׳ 129-131.
74 **מארקס**, **<u>ביקורת תוכנית גותהא</u>**, עמ׳ 30-34.

ואת זולתו באופן סחורתי – בעיה זו לא הטרידה את לאנדאואר. לשיטתו אין פסול בייצור הסחורות ובסחר החליפין כל עוד הם נעשים בהגינות, כל עוד אין מעורבים בהם שליטה על הזולת וניצול "לא צודק" של עבודתו. דבר זה בא לידי ביטוי מובהק ב"קריאה לסוציאליזם", באחת הפיסקאות המפרטות את חזון הקהילות השיתופיות. בסיום הפיסקה אומר לאנדאואר: "[...] **ובכל קהילה יהיה אפשר לכל אחד לצרוך כל כמה שירצה, היינו, כל כמה שיעבוד**"[75]. הזיהוי שמזהה כאן לאנדאואר בין "כל כמה שירצה" לבין "כל כמה שיעבוד" מעיד על כך שאין הוא רואה כלל את ההבדל העקרוני בין שני אלה, את ההבדל המהותי בין חברה הנותנת לשותפיה כפי רצונם (או כפי צרכיהם) לבין חברה הנותנת להם כפי יכולתם או נכונותם לשלם (התשלום ב"שעות עבודה חברתית מועילה" גם הוא סוג של תשלום). היסודות המנוכרים, האנטגוניסטיים והשתלטניים שבאמירה "רצונך לאכול? ובכן, עליך לשלם בעד הארוחה!" – יסודות אלה נסתרים מעיניו של לאנדאואר.

לאנדאואר "נסוג" בכך עד לפרודון – שאותו כינה שוב ושוב "גדול הסוציאליסטים"[76] (ואפשר שמבחינה מסויימת הוא נסוג עד לרוסו – שביקש ב"על האמנה החברתית" לבטל את האנטגוניזם החברתי מבלי לבטל את יחסי הרכוש, היינו: את האנטגוניזם הכלכלי. "בנק החליפין" של פרודון (המנהל, באופן שוויוני, את חילופי התוצרת בין היצרנים) משמש גם בחזון הסוציאליסטי של לאנדאואר: "**מה טיבו של בנק-החליפין? הוא איננו אלא צורתם החיצונית של החופש והשויון, התלבשותם בדמות מוסד ממשי**"[77] (ובמקום אחר: "**מה שאותו פרודון כינה בשם אשראי הדדי חינם ועריבות סולידרית, היה משמעו בשפת הכלכלה והחברה** [...] **ממש מה שאנו מכנים בשם רוח מקשרת** [...]"[78]). כנגד הטענות של מארקס ותלמידיו על כך שפרודון היה סוציאליסט "זעיר-בורגני" ו"איכרי-זעיר", השיב לאנדאואר, כי דוקא זו היתה מעלתו של פרודון: הוא דיבר אל בני עמו ואל בני זמנו, שרובם היו איכרים ובעלי-מלאכה זעירים, והורה להם כיצד אפשר להגשים את הסוציאליזם לאלתר, מבלי שיאלצו להמתין לעליית הקפיטאליזם[79]. אולם סניגוריה זו של לאנדאואר מחמיצה לדעתי שני עניינים מרכזיים: ראשית, אף אם נכון שבתקופת פרודון היו רוב תושבי אירופה המערבית איכרים ובעלי-מלאכה, הרי שבשישים השנים שחלפו מאז השתנו התנאים באופן יסודי[80]. דווקא הדרישה לדבר אל בני העם "כפי שהם" צריכה היתה לחייב את לאנדאואר להתייחס אל המוני העובדים השכירים בערים של זמנו (פנייתו של לאנדאואר אל האיכרים, ועוד יותר מכך אל חוגי האינטיליגנציה הבורגנית והזעיר-בורגנית, היא תולדת **יאושו** מן הפרולטאריון העירוני). שנית, הסוציאליזם של פרודון, וכמוהו גם הסוציאליזם של לאנדאואר (אם תשתיתו הכלכלית היא שוק של "חליפין הוגנים"), מציע לבעלי-המלאכה הזעיר-בורגנים רק

---

[75] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 129.
[76] ראה למשל: **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 65; **לנדאואר, *"המהפכה"***, עמ' 216.
[77] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 109.
[78] **לנדאואר, *"המהפכה"***, עמ' 216.
[79] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 108, 110-111.
[80] לאנדאואר אומר, אמנם: "[...] **אותה אמת, שפרודון אמרה לשעה מסויימת, אין כוחה יפה עכשיו, לאחר שהניחו להם לענינים להתפתח במשך עשרות שנים. רק היסוד הנצחי שבהבנת פרודון עדיין כוחו יפה; אין זה מן המידה לעשות נסיון, שיש בו משום השתעבדות, לחזור אליו, לאותו רגע היסטורי שחלף.**" [**לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 111]. אך באיזו מידה קיים לאנדאואר עצמו את הנדרש כאן? במה היו תשובותיו שלו לשאלה "מה לעשות?" שונות מאלה של פרודון (או מן האופן שבו הבין לאנדאואר את תשובותיו של פרודון)? אולי רק בכך שתורת השחרור של לאנדאואר ויתרה על ההמונים שיחוללו שינוי חברתי מהיר וכולל, והתמקדה ביחידי סגולה שיצטרפו אל "ברית המתחילים".

דרך **לממש** באופן הוגן את זעיר-בורגניותם (את מעמדם כיצרנים ומוכרים עצמאיים של סחורות ושירותים), ולא דרך **להחלץ** ממנה.

שנות דור לפני לאנדאואר, הצביעו גם מארקס (שלאנדאואר התנגד לו נחרצות), וגם ניטשה האנטי-סוציאליסט (שלאנדאואר היה תלמידו מבחינות רבות) על השקר שבלב ההוויה הבורגנית: בעוד האידאולוגיה הבורגנית מקדשת את האינדיבידואליזם, הפראקסיס הקפיטאליסטי מבטל אותו. בחברה הקפיטאליסטית, בני האדם מתיחסים אל עצמם ואל זולתם כאל סחורות: מודדים את זולתם ואת עצמם על פי נתוני "עלות", "רווח" ו"כוח קניה" (הנקובים כערך כספי). בחברה הקפיטאליסטית הופכים בני-האדם ליצורים "עוברים לסוחר", והאישיות הפרטית של כל אחד מהם מועמדת על קנה-מידה סחורתי אחיד. משום כך טענו מארקס וניטשה שיחסי הסחורות סותרים אינדיבידואליזם אמיתי[81]. דווקא לאנדאואר, שהיה אינדיבידואליסט קנאי וסוציאליסט גם יחד, לא עמד על עניין זה. הוא התנגד, כמובן, לשליטתו של ההון בחייהם של הבריות, אבל לא ראה פסול עקרוני בחברה שבה שוררים יחסי-סחורות, ובלבד שיהיו אלה יחסי-סחורות הוגנים; כלומר: שכל אדם יוערך על-פי כמות העבודה המועילה שסיפק[82].

---

[81] אצל **מארקס**, טענות בדבר אופיה האנטי-אינדיבידואליסטי של הכלכלה הבורגנית מופיעות במקומות רבים, למן כתבי השחרות ועד לחיבוריו המאוחרים. אצטט כאן אחד מן המקומות המובהקים ביותר, בפרק על הכסף מ"כתבי היד הכלכליים פילוסופיים":

"מה שקיים בשבילי באמצעותו של הכסף, מה שאני יכול לשלם תמורתו, זאת אומרת מה שהכסף מסוגל לקנות, זהו מה שאני, בעליו של הכסף עצמו. גודל כוחי כגודל כוחו של הכסף. סגולותיו של הכסף הן סגולותי וכשרי שלי, של בעל הכסף. מה שהנני ומה שהנני מסוגל אינו נקבע איפוא בשום פנים ואופן על-ידי האינדיבידואליות שלי. אני מכוער, אולם אני יכול לקנות לי את היפה בנשים. אם כך, הרי שאין אני מכוער, שכן רישומו של הכיעור, הכוח הדוחה שבו, מסולק על-ידי הכסף. אני – לפי האינדיבידואליות שלי – הריני נכה, אולם הכסף מספק לי כ"ד רגליים; אם כך, הרי שאינני נכה. אני אדם מושחת, בלתי-ישר, חסר-מצפון ונעדר רוח, אולם הכסף זוכה להערכה וכן גם בעליו. [...] **הכסף משחרר אותי מן הצורך להיות בלתי-ישר, אם כן הריני נחשב כאדם ישר; מניחים כי אני ישר. אני נעדר-רוח, אולם הכסף הוא רוחם הממשית של כל הדברים, היאך יהא איפוא בעליו חסר רוח?** [...] **אני, שיש ברשותי באמצעותו של הכסף כל מה שלב האדם חפץ בו, האין בי כל התכונות האנושיות? האין הכסף הופך את כל חסרונותי להיפוכם?"** [**מארקס**, ***"כתבי-יד כלכליים פילוסופיים"***, עמ' 172-173. וראה גם: **מארקס**, **הקאפיטאל, ספר ראשון**, עמ' 142; **מארקס**, **ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 35 ומקומות רבים נוספים].

פרידריך *ניטשה* אומר בעניין זה דברים מפורשים, בין השאר בדיון שלו אודות החינוך המודרני, במסה "שופנהאואר כמחנך":

"חסידי החינוך יגדירוהו כאותה בינה, שבאמצעותה נעשה אדם בצרכיו ובסיפוקם לבן-זמנו מכל וכל, ושבתיווכה הוא שולט בד-בבד בצורה הטובה ביותר על כל האמצעים והדרכים להרוויח כסף ביתר קלות ככל שאפשר. אזי תהיה התכלית ליצור ככל האפשר יותר אנשים עוברים-ושבים, במובן שבו מדברים על מטבע עובר-ושב; על-פי השקפה זו, יִרבה אושרו של העם ככל שירבו בו אנשים עוברים לסוחר. משום כך כוונתם הבלעדית של מוסדות החינוך המודרניים תהיה לסייע לכל איש ואיש להפוך לעכשוִי ככל שהדבר ניתן עפ"י טבעו, לחנך כל אדם עד השלב שבו יוכל להפיק מן ההכרה והידיעה שרכש את מירב האושר והרווח. נתבע כאן מהיחיד, שיוכל בעזרת החינוך הכללי הזה לאֲמוד עצמו נכונה, כדי שידע מה עליו לדרוש מן החיים. [...] **כאן שונאים כל חינוך העושה את האדם לבודד, חינוך המציב מטרות מעבר לצבירת כספים, המצריך זמן רב.** [...] **המוסריות הרוֹוַחַת כאן מעריכה בדיוק את היפך, לאמור - את החינוך החפוז, שמטרתו להעמיד במהירות המירבית יֵשוּת המרוויחה כסף; אך עם זאת, חינוך יסודי דיו שיאפשר ליישות זו להרוויח ממון רב. יתירו לאדם תרבות רק במידה שתספק את האינטרסים של המסחר הכללי ושוק ההון העולמי. וזו גם המידה הנדרשת ממנו."** [***ניטשה פרידריך, "שופנהאור כמחנך"***, בתוך: **ניטשה פרידריך**, **מסות על חינוך לתרבות**, (תרגום: יעקב גולומב), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשמ"ח), עמ' 80-81].

אגב, ניסוח ראשוני של טענות כאלה מופיע כבר אצל **הובס**, מחלוצי הפילוסופיה הבורגנית, זמן רב לפני שהתגבשה צורתו המובהקת של הקפיטאליזם המודרני: **"ערכו של אדם, כערכו של כל דבר אחר, הוא מחירו, כלומר מה שהבריות נכונים לתת תמורת השימוש בכוחו** [...]**"** [**הובס תומס**, **לויתן**, (תרגום: יוסף אור), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשכ"ב), עמ' 80].

[82] עם זאת, לפחות במקום אחד מדבר לאנדאואר על הכסף במונחים דומים מאוד לאלה של מארקס וניטשה (ראה להלן, עמ' 194). אולם, אין הוא מסיק מכך, שביטול יחסי-הסחורות הוא תנאי הכרחי לחברה חופשית ולאינדיבידואליזם אמיתי.

מבין שני אופני הניכור שזיהה מארקס באדם ובחברה – הניכור הפוליטי והניכור הכלכלי – התמקדה ביקורתו של לאנדאואר בראשון. את הניכור הכלכלי שבעצם היות האדם יצרן סחורות הוא לא ראה כלל כבעיה, וגם לא הבחין בקשר המהותי שבין שני אופני הניכור הללו. לאנדאואר חזר בכך, לדעתי, על מכשלה מרכזית שבמכלול ההגות האנארכיסטית. ביקורת המדינה לבדה אינה מספיקה; ולא רק משום שהיא חוסכת את שבט הביקורת ממוסדות אחרים – לא מדיניים – המשליטים דיכוי, ניצול וניכור, אלא בעיקר משום שאם אינה משולבת באופן אמיתי בביקורת רדיקאלית של היחסים הכלכליים, נמצאת ביקורת-המדינה עצמה בלתי רדיקאלית.

ובכל זאת, ביקורת-המדינה של לאנדאואר נבדלת הבדל מהותי מזו של בקונין וקרופוטקין, בכך שהוא תופס את הניכור הפוליטי **כניכור** (אף כי אין הוא משתמש במושג זה דווקא). האנארכיסטים שקדמו לו תיארו בדרך-כלל את עליית המדינה כהופעה של כפייה חיצונית, כהשתלטות אלימה של המדינה הריכוזית על-פני חברת העדות והבריתות החופשיות של ימי-הביניים. בני-האדם **לא ויתרו** על שאיפתם לחיים של שוויון ושיתוף מתוך חירות, אלא ששאיפה זו דוכאה באלימות על-ידי השליטים הפוליטיים. הנחה כזאת מולידה מסקנה פשוטה למדי באשר לדרך שבה אפשר לשחרר את החברה: יש לשבור את כוחם של המדכאים, ובכך להשיב לאנשים את חירותם הנכספת. אלא שכמובן, קשה להסביר על-פי גישה זו מה נותן מלכתחילה לשליטים הפוליטיים את כוחם? מה מאפשר להם להכפיף לשררתם המוני אדם. ככלות הכל, השליט הוא אדם פרטי, ומגבלות כוחו ה"טבעי" הם כמגבלות כוחו של אדם פרטי. על-מנת שיוכל לדכא עמים, זקוק השליט לחיילים, לשוטרים, לפקידים ולמשרתים. כדי להסביר כיצד **נאלצים** בני העם לוותר על חירותם ולהפוך למדוכאים, יש להניח קודם לכן קיומם של אנשים **המסכימים** לוותר על חירותם ולהפוך למדכאים (בפקודתו של השליט). ושוב חוזרת השאלה מדוע מסכימים אלה האחרונים לוותר על חיים של חירות, שוויון ושיתוף?

עבור לאנדאואר, ההסבר של הכפייה החיצונית הוא פתרון קל מדי. לאנדאואר איתר את כוחה של המדינה בנכונותם של האזרחים להשמע לה. הרצון לציית, גם אם אינו מהותי לאדם, הפך, באמצעות ההרגל, לטבע שני. לאנדאואר, שהרבה לצטט הוגים מתקופת ימי-הביניים, מסתמך בעניין זה על אטיין די לה בואטי מן המאה השש-עשרה. כיצד קורה הדבר – שאל די לה בואטי – שהמוני אדם נותנים את עצמם בידי אחד ויחיד, המענה אותם, מתעלל בהם ונוהג בהם שלא בטובתם? והתשובה: **"כוחו של העריץ נעוץ בהשתעבדותם של האנשים מרצון"**[83]. כך הסביר די לה בואטי: אי פעם בעבר איבדו אנשים את חירותם על-ידי התנפלות מבחוץ או בערמה. אחר-כך מתהווים אנשים שכבר אינם יודעים טעמה של חירות. ההרגל הוא שעושה אותם לעבדים[84]. הסבר זה, המעלה על הדעת את דבריו של רוסו ב"על האמנה החברתית"[85], נגוע לכאורה גם הוא בבעיה שהצגתי קודם לכן. מיקומה של ההשתלטות האלימה בתקופת עבר קדום ונשכח אינה מהווה הסבר לשאלה כיצד היתה השתלטות כזו אפשרית אז (מניין ניתן אז לשליטים כוחם לצוות, או מדוע נתפתו בני האדם לתחבולת העורמה שלהם). אולם, יתרונו של הסבר זה הוא, שלפחות באשר לחברת ההווה אין הוא מעמיד את כוח הכפיה של השלטון על האלימות, ומכל מקום לא על

---

[83] **לנדאואר,** ***"המהפכה"***, עמ' 199.
[84] **שם**, שם.
[85] **רוסו, <u>על האמנה החברתית</u>**, עמ' 12.

האלימות לבדה: בני האדם רגילים להיות עבדים ורוצים בשיעבוד. טבעם כבני-חורין נשחק ונשחת על-ידי ההרגל לציית. הם בודים לעצמם שקרים המצדקים את השיעבוד (הדת). המעמדות הפריבילגיים שבתוך העם מעדיפים בסופו של דבר את היתרונות שמקנה השיעבוד על-פני אלה של החירות[86].

יותר משהמדינה היא תולדה של כפייה חיצונית, מקורה בשקיעה ובהתנוונות של הרוח המקשרת (וכאן אני חוזר מאטיין די לה בואטי אל לאנדאואר). כאשר בני-האדם מוותרים על חירותם, ועל הסדר החברתית המושתת על קהילות ובריתות, באה המדינה ויורשת את מקומם של אלה. זה קורה בתקופות של "ירידת" הרוח. המדינה היא תחליף הרוח, או רוח בביטויה המסולף. האנשים נאלצים לחיות בתוך יחסי שלטון, משום שאינם מסוגלים, או אינם רוצים עוד, לחיות בצדק, בשיתוף ובשוויון[87]. אבל אם כך, הרי אי אפשר לאחוז עוד בפתרון האנארכיסטי של בקונין וקרופוטקין. המהפכה שתשבור את כוחם של המדכאים לא תשים קץ לדיכוי אלא רק תוליד דיכוי חדש. עריפת ראשו של המלך רק תצמיח ראש-מלך חדש. אין זאת שההמונים משועבדים משום שקיימת מדינה אלא להפך: המדינה קיימת משום שההמונים משועבדים. ביטול אמיתי של המדינה לא יכול, לדעת לאנדאואר, להיות אקט שוללני-הרסני. הוא חייב להיות מעשה של בְּנִיָּה מחודשת: בני-האדם צריכים לממש מחדש את חירותם, להשתחרר מן העבדות-מרצון שבחרו בה, ואז תימוט המדינה מאליה. חיסול המדינה לא יביא, כשלעצמו, להתגברות על הניכור. יש להתגבר על הניכור, ואז תחוסל המדינה.

תיאוריו של לאנדאואר אודות החברה המנוכרת הם, אולי, המקומות בהגותו שבהם הוא קרוב ביותר אל מארקס, ובמיוחד אל מארקס המוקדם, זה של "ביקורת פילוסופיית המשפט של היגל", של "לשאלת היהודים" ו"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים". כמה מובאות מ"קריאה לסוציאליזם" ימחישו זאת היטב:

> **"במקום שיש רוח, יש חברה. במקום שיש חוסר-רוח, יש מדינה. המדינה היא תחליף לרוח.**
>
> [...] **שכן, משהו הדומה לרוח ופועל, הלא מחוייב להיות. אנשים חיים אי-אפשר להם להתקיים בלי רוח אפילו שעה אחת** [...]. **והרוח, המעלה את היחידים למדרגת כלל, למדרגת עם, קרויה היום בשם אומה. אומה ככורח טבעי של עדה מלידה היא רוח-קדומים יפה שאין כליה שולטת בה. אך אומה בהזדווגותה למדינה ולאלימות היא אכזריות מעושה וטפשות זידונית. ובכל זאת האומה היא תחליף לרוח, שנעשתה דבר שבהכרח לאנשים החיים בימינו כמי שהורגל בסם ובאמצעי-שכרון, מעין אלכוהול."**[88]

[86] **לנדאואר, *"המהפכה"***, עמ' 199.
[87] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 48-49.
[88] **שם**, עמ' 48.

"במקום שהיינו צריכים להשכין חיים בתוכנו, השכנו בינינו את המות; הכל נהפך לעצם דומם ולאליל של דברים: אמון והדדיות הפכו לקפיטל; אינטרס משותף נהפך למדינה; התנהגותנו ויחסינו נהפכו ליחסים קפואים [...]"[89]

"הכסף בלע יחסים אל תוכו [...]"

"אך מי אינו רואה [...], שהכסף, שהאל, איננו אלא הרוח, שפרחה ויצאה מן האדם ונהפכה לעצם חי, לעצם-לא-עצם, שהוא הטעם של חיינו שנהפך לשגעון? [...] ובמידה שהעשרנו את הכסף והענקנו לו כוח הולדה, בה במידה רוששנו את עצמנו ומצצנו מתוכנו את הלשד, מכולנו. [...] אנחנו קבצנים וכסילים ואוילים, הואיל והכסף נהפך לאלוהים, לזולל אדם".[90]

אנו רואים, שבתיאור החברה המנוכרת לא התמקד לאנדאואר במדינה בלבד, אלא ביקר גם את הקפיטאליזם, ומכל מקום – את התפקיד החברתי של הכסף[91]. מארקס ראה (או דימה לראות) בהוויה החברתית המנוכרת את הפוטנציאלים של השחרור. גישתו של לאנדאואר פסימית, ואולי ריאליסטית יותר: הניכור השורר בכל, וההשחתה המוחלטת של היחסים החברתיים, מעמידים בספק את עצם האפשרות של השחרור, ומכל מקום – את אפשרותה של **מהפכת** שחרור. דומני שקשה לפטור את דבריו של לאנדאואר כמופרכים, שעה שהוא אומר (בשנת 1911): **"בשעת מהפכה היו יורדים היום לעולם ערבוביה נוראה, תוהו-ובוהו בהמי ממש, חוסר ישע ילדותי. מעולם לא היו האנשים נטולי עצמאות וחלשים כל כך בכשעה זו, שבה הגיע הקפיטליזם לידי פריחתו: לידי שוק עולמי של רווחים ולידי פרולטריון"**[92].

מקום אחר שבו לאנדאואר ה"רומנטיקן" מתגלה כריאליסט קודר, ואולי גם מרחיק ראות ממארקס, הוא הדיון שלו ב"התמדת הקפיטאליזם"[93]. כעשרים עמודים מ"קריאה לסוציאליזם" הקדיש לאנדאואר לביקורת מקיפה של התזה המארקסית אודות התמוטטות הקפיטאליזם[94]. התזה הזאת גורסת, בתמצית, כי אופן הייצור הקפיטאליסטי חייב, על-פי הגיונו הפנימי, להביא עצמו לידי קריסה וחורבן: הקפיטאליזם מגדיל כל הזמן את האנארכיה ביחסים הכלכליים; הוא יוצר בחברה פילוג דיכוטומי המעמיק והולך בין פרולטארים ובעלי-הון (על-ידי שהוא דוחף כל הזמן את בני מעמדות הביניים – ועמם גם חלק מן הקפיטאליסטים מאתמול, שלא עומדים בתחרות – אל תוך הפרולטאריון); והוא דוחק כל הזמן את מצבם הכלכלי של הפרולטארים כלפי מטה, עד לנקודה שבה "אין להם דבר להפסיד זולת כבליהם". לאנדאואר הראה בחיבורו, כי מרבית ההנחות המרכיבות את תזת הקריסה של הקפיטאליזם הופרכו באופן אמפירי-היסטורי. הקפיטאליזם גילה חיוניות מפתיעה, ופיתח – מתוך עצמו – דרכים להכיל את סתירותיו הפנימיות

[89] **שם**, עמ' 132.
[90] **שם**, עמ' 137-138.
[91] אם כי יש לחזור ולומר, שביקורת הכסף של שמציג לאנדאואר אינה ביקורת רדיקאלית. לשיטתו, הכסף מהווה בעיה רק משעה שחרג מתפקידו המקורי כאמצעי להסדרת החליפין, ורכש לעצמו "חיים עצמאיים". הניכור ייפתר, לכאורה, אם יחזור הכסף למקומו הצנוע כאמצעי חליפין גרידא. אין לאנדאואר רואה בעיה עקרונית בעצם קיומם של חליפין סחורתיים בין בני האדם, ובעצם קיומה של חברה המושתתת על חליפין סחורתיים.
[92] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 127.
[93] לאנדאואר מתבסס כמובן על עובדות שלא היו ידועות למארקס: על ההתפתחויות בקפיטאליזם בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה, ובראשית המאה העשרים.
[94] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 79-103.

ולמנוע את הקריסה. מבחינה זו, טען לאנדאואר, היה מארקס דווקא נביא אמת: לא שנבואותיו התגשמו, אלא שהקפיטאליסטים למדו מדבריו של מארקס מה היא הסכנה הנשקפת להם אם ימשיך הקפיטאליזם במסלולו ההרסני. התזה בדבר התמוטטות הקפיטאליזם השיגה, באופן פרדוקסאלי, את התוצאה ההפוכה מזו שכיוון לה מארקס: היא שימשה אזהרה, והמשטר הקפיטאליסטי שעה לאזהרה ושינה את מסלולו[95].

לאנדאואר מונה את האמצעים הבאים, שבהם אחז הקפיטאליזם כדי למנוע את קריסתו: ראשית, הקפיטאליזם הצליח ליצור ביקוש מתמשך לסחורותיו. הקפיטאליזם לא רק סיפק צרכים אלא גם יצר צרכים חדשים: חפצי מותרות, ואפילו מותרות-הבל, קיבלו אופי של צרכים, כלומר: של ביקוש צרכני, ואיפשרו בכך את התמדת הביקוש, וכפועל יוצא – את התמדת הייצור[96]. דומה שלאנדאואר עצמו לא היה ער לחשיבותה העקרונית של הבחנה זו: הוא נעזר בה כדי להסביר מדוע, למרות הגידול בכוח-הייצור, לא נעלמים, בתוך הקפיטאליזם, המפעלים הקטנים, טכניקות הייצור המיושנות והמסחר הזעיר. נראה שכאן הפריכה ההיסטוריה דווקא את לאנדאואר ולא את מארקס: כלכלת העולם המערבי היתה נתונה במאה העשרים (ולפחות במחציתה השניה של המאה) בתהליך רציף פחות-או-יותר של מונופוליזציה של הייצור, המסחר וההון. העסקים הקטנים הוסיפו להתקיים, ואולי אף לשגשג בזמנים ובמקומות שונים, אולם חלקם היחסי בשוק הלך וקטן, בעוד חלקם של הפירמות הגדולות והתאגידים הלך וגדל[97]. ובכל-זאת, ההבחנה, שהקפיטאליזם יוצר ביקושים חדשים, באורח מלאכותי, על-מנת לספקם בייצור-קפיטאליסטי (כלומר: שהוא משמר, באורח מלאכותי, תודעה של מחסור, מחסור סובייקיבי), הבחנה זו של לאנדאואר היא חיונית לשם הבנת כוח התמדתו של הקפיטאליזם.

שנית, אומר לאנדאואר, היצרנים והסוחרים לומדים לשתף ביניהם פעולה במלחמתם כנגד הצרכנים (תחת שילחמו היצרנים בינם לבין עצמם). יצרנים וסוחרים קטנים אף מקימים מוסדות חלקיים של קואופרציה. **"הקפיטליזם מגלה בכל אתר ואתר את חיוניותו;"**, אומר לאנדאואר, **"ובמקום שצורותיו תשמשנה מעבר לסוציאליזם, הריהו משתמש, להיפך, בצורה הקואופרטיבית והעזרה ההדדית, שהיא צורה סוציאליסטית אמיתית, למטרותיו הוא: לניצול הצרכנים והמונופולין של השוק"**[98].

הגורם השלישי להתמדת הקפיטאליזם הוא תפקידה המוסת של **המדינה**. בתחום יחסי החוץ, מתבטא תפקיד זה בכך שמדיניות-מכס והסכמים בין-לאומיים מונעים מן הקפיטאליזם של ארץ אחת למוטט את זה של ארצות אחרות[99]. בתחום יחסי הפנים, פועלת המדיניות הסוציאלית של המדינה לתיקון מסויים של הנזקים שגורם הקפיטאליזם ל"שכבות החלשות":

---

[95] **שם**, עמ' 83-84.
[96] **שם**, עמ' 84.
[97] ניתוח עדכני ומעניין של תהליכי הצבר ההון במחצית השניה של המאה העשרים (בעולם ובישראל) מציגים שמשון ביכלר ויהונתן ניצן [**ביכלר שמשון, ניצן יהונתן**, <u>**מרווחי מלחמה לדיבידנים של שלום**</u>, הוצאת כרמל (ירושלים, 2001), בעיקר עמ' 105-127]. החיבור חשוב לענייננו גם משום שביכלר וניצן מפרשים את ה"הון" כ"מוסד פוליטי של יחסי-שליטה" [**שם**, עמ'13]. מכאן שתהליך הצבר ההון הוא תהליך של צבירת עוצמה פוליטית וסמכות שליטה על בני-אדם **שם**, עמ' 99-104]. גם מכך נובע, שאנארכיזם המקדש מלחמה על המדינה, נלחם רק בכלי-הביצוע של השליטה החברתית, ולא ביד האוחזת בכלי זה.
[98] ***לנדאואר, "קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 84.
[99] **שם**, שם.

"[...] המדינה שקדה בכל מקום על כך, שעקציו החריפים ביותר של הקפיטליזם יוקהו. קוראים לזה: מדיניות סוציאלית. בלי ספק הביאו עמהם חוקי הגנת העובד בטחונות מסויימים מפני ספיחי-הפרא של הקפיטליזם, ניצול ילדים ונוער; וגם בדרך כלל השביח מצבו של הפרוליטריון, ועמו גם מצבו של הקפיטליזם, על-ידי התערבותה של המדינה, תחיקתה ודאגתה לעתיד. השפעה כזו ממש היתה גם לחוקי ביטוח פועלים, ביחוד לביטוח מפני מחלה.

אולם חשובות מן ההשפעות הממשיות של תחיקה זו בשביל הקפיטליזם היו תוצאותיה המוסריות. היא טישטשה את ההבדלים בין מדינת-העתיד ובין מדינת-ההווה לא רק בשביל המוני הפרוליטרים, אלא גם בשביל הפוליטיקאים. המדינה כבשה לעצמה ולמשטרה שלה ספידת-השפעה חדשה: הפיקוח על בתי-החרושת, התיווך בין הפועלים ובעלי-המפעלים, הדאגה לפרוליטרים חולים, זקנים, נכים, ההגנה לא רק מפני הסכנות שבבתי-החרושת, אלא גם מפני אלו הכרוכות במצב שאינו בטוח. היחס האבהי של המדינה , האימון הילדי במדינה ובתחיקתה גברו ועלו. הלך-הרוח המהפכני של ההמונים ושל המפלגות המדיניות נחלש במידה ניכרת."[100]

דבריו אלה של לאנדאואר, עוד יותר מכפי שנראים הם ניתוח מדוייק של תקופתו, נקראים כנבואה חודרת ומדוייקת אודות "מדינת הרווחה", כפי שהתעצבה בעולם המערבי במחצית השניה של המאה העשרים. מדינת הרווחה פעלה כמעין מנגנון לוויסות וריסון של הקפיטאליזם (אכן, דרושים היו שתי קטסטרופות בדמות מלחמות-עולם, ובתווך משבר כלכלי עמוק, על-מנת שיעוצב אמצעי מווסת זה)[101]. הפיסקה השניה שצוטטה לעיל כבר מעמידה אותנו על התוצאות החשובות של תהליך ריסון הקפיטאליזם מבחינת מצבו האובייקטיבי והסובייקטיבי של הפרולטאריון.

יסוד מהותי של תזת התמוטטות-הקפיטאליזם המארקסיסטית, הוא התהוות הפרולטאריון מבחינה אובייקטיבית וסובייקטיבית כסוכן מהפכני (מעמד כשלעצמו ובשביל עצמו). על-פי תזה זו, התהוותו האובייקטיבית של הפרולטאריון נובעת מכך שהקפיטאליזם דוחף המונים גדולים יותר ויותר אל שורות הפרולטאריון, ומביא להאחדה בתנאי החיים של הפרולטארים. מצד שני, הציבור הפרולטארי כולו מוּצָא אל מחוץ לחברה. ההתהוות הסובייקטיבית של הפרולטאריון תלויה בכך שהפרולטארים יבינו את מצבם, את הסיבות למצבם ואת הדרך לשינוי. והנה, מראה לאנדאואר, שהקפיטאליזם, תחת שיאחד את הפרולטארים וידחוק אותם אל מחוץ לחברה ולמדינה, עושה בדיוק את ההיפך: הוא מפצל את הפרולטאריון לכוחות בעלי אינטרסים מנוגדים[102], ובה בעת משלב את הפרולטאריון (המפוצל) כולו בתוך הסדר החברתי השורר[103].

---

[100] **שם**, עמ' 85.

[101] כאן יש להעיר שהביקורת של לאנדאואר על מארקס בשאלת מאפייניו של הקפיטאליזם המודרני היא בעלת אופי היסטורי ואמפירי. ככזו, גם התוקף שלה עשוי להשתנות באופן היסטורי. החל מן השנים האחרונות של המאה העשרים אנו עדים להתפרקות מהירה של כמה ממנגנוני הוויסות של הקפיטאליזם שלאנדאואר הצביע עליהם. בפרט נכון הדבר באשר למדינה: בתחום יחסי החוץ, ההון הגדול, שהוא בעל אופי בין-לאומי, הולך ומתגבר על המגבלות המדיניות, דוגמת מכסי המגן והסכמי הסחר שכוננו כלכלות לאומיות אוטונומיות; בתחום יחסי הפנים: מדינת הרווחה הולכת ומצטמצמת בתהליך ה"הפרטה" ההופך יותר ויותר שירותים חברתיים לסחורות שיש לקנותן (או להסתדר בלעדיהן). ייתכן שאנו נמצאים כעת בפני שלב חדש של הקפיטאליזם ה"אנארכי" שתיאר מארקס, אשר יבוא במקום הקפיטאליזם ה"מרוסן" שחזה לאנדאואר.

[102] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 80-82.

[103] **שם**, עמ' 85 ואילך.

ככל שמשתכלל אופן הייצור הקפיטאליסטי, מופיעים בתוכו עובדים שכירים בעלי עמדות פריבילגיות (מנהלים, עובדים מומחים וכדומה). מצבם של עובדים אלה, טוען לאנדאואר, שונה לחלוטין ממצבם של העובדים בעמדות הנחותות. הראשונים מרוויחים מן הקפיטאליזם, ולכן האינטרס הפרטי שלהם משולב בסדר הקפיטאליסטי. מצד שני, הביאה התחזקותם של האיגודים המקצועיים לשילובו של ציבור השכירים כולו בתוך הסדר החברתי של הקפיטאליזם: באמצעות ההתארגנות מצליחים הפועלים למכור את סחורתם – את כוח עבודתם – בתנאים טובים יותר. בכך אין הם מבטלים את הקפיטאליזם (ש״נשמת אפו״ היא שוק של סחורות), אלא משתלבים בתוכו. הצלחתם לא משחררת אותם אלא רק ממירה את ה״כבלים הרדיקאליים״[104] בכבלים נוחים יותר. כתוצאה מכך, נחלש הדחף המהפכני. לפרולטארים כבר יש מה להפסיד זולת כבליהם. המהפכה הקומוניסטית מאבדת, אם כן, את הסוכן המהפכני שלה, שספק אם הוא קיים עוד כמעמד ״כשלעצמו״, וודאי שאינו קיים ״כשלעצמו ובשביל עצמו״. **״הסוציאליזם לא יבוא בדרך התפתחותו הנמשכת של הקפיטליזם״**, מסכם לאנדאואר, **״ולא יבוא על ידי מלחמתם של הפועלים כיצרנים בתוך הקפיטליזם״**[105].

בניתוח שלו אודות ״התמדת הקפיטאליזם״ (אם כי לאו דווקא במסקנותיו), הטרים לאנדאואר היסטוריונים, סוציולוגים ופילוסופים שונים במאה העשרים, אשר לפחות חלקם היו מארקסיסטים במובהק (למשל, החוקרים אנשי ״אסכולת פרנקפורט״)[106]. לאנדאואר לא הסיק מניתוח זה כי הסוציאליזם הוא נמנע מציאות, אלא רק שאין להשיגו על-ידי פעולה בתוך המערכת הכלכלית המנוכרת של הקפיטאליזם, ובתוך המערכת החברתית המנוכרת של המדינה.

זה מביאנו שוב אל לב המחלוקת של לאנדאואר עם המארקסיזם, ואל התשתית העקרונית של מחלוקת זו. דווקא משום שבעמודים האחרונים הדגשתי היבטים אמפיריים, סוציולוגיים, כלכליים והיסטוריים של המחלוקת, יש לחזור ולהציג כאן את יסודה הפילוסופי: על-פי מארקס, יש לברוא את החברה החופשית תוך שימוש בכליו של הדיכוי, ובפרט בכלי המדינה: הפוליטיקה, המפלגה הפוליטית, המאבק הפוליטי. לטענת לאנדאואר, נוצר בכך, אצל מארקס, פער בלתי נסבל בין המטרה לבין האמצעים. אי אפשר ליצור את החירות בכליו של הדיכוי. המחלוקת אינה בשאלת זיהויה של המציאות כמציאות מנוכרת. גם מארקס וגם לאנדאואר תארו את הפוליטיקה, באופן דומה למדי, כחברתיות מנוכרת[107]. המחלוקת היא באשר לתפיסה הדיאלקטית, לפיה יש להתגבר על הניכור **מבעד** (through, durch) לניכור. לאנדאואר דוחה את הדיאלקטיקה ההיגלית, בלבושה המארקסיסטי, ומאמץ, בעצם, השקפה קאנטיאנית. הניתוח שלו אודות מהות המדינה נראה כהמשך ישיר לחיבור ״מהי נאורות״ של קאנט. עמדתו של לאנדאואר, על-פיה הרצון

---

[104] מושג השאוב ממארקס. עיין: **מארקס, *״לביקורת פילוסופית המשפט של הגל: הקדמה״***, עמ׳ 76.
[105] **לנדאואר, *״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 103. אגב, לאנדאואר גם חזה מראש את הבעיה של התגשמות המהפכה בארץ אחת, בעוד שבשאר המדינות נשאר הסדר הקפיטאליסטי על מכונו: **לנדאואר, *״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 127.
[106] ראה פרק **4.1: הקפיטאליזם המאוחר והחברה החד-ממדית.**
[107] כפי שראינו, הדמיון ביניהם קטן יותר בשאלת פניו ה**כלכליים** של הניכור. לאנדאואר מבקר, אכן, את הקפיטאליזם, אבל אין הוא תופס, כמו מארקס, כל כלכלת-סחורות כהוויה של ניכור.

החופשי (שביסודו הכרה מוסרית) הוא גורם יחיד – הכרחי ומספיק – להגשמת הסוציאליזם, מעלה על הדעת את תורת המוסר של קאנט[108].

לאנדאואר שותף לאנארכיסטים שקדמו לו בויכוח שלהם עם מארקס. גם הוא דחה את ההשקפה המארקסית, כי יש לבטל את הפוליטיקה ביטול דיאלקטי, שראשיתו אחיזה בכליה של הפוליטיקה. אולם לאנדאואר חרג מבקונין וקרופוטקין בכך שלשיטתו, גם תורת המהפכה שלהם היא פוליטית! הנסיון להרוס את המדינה "מבחוץ" הוא פוליטי לא פחות מן הנסיון להרוס אותה "מבפנים". הנסיון להרוס את המדינה מבפנים רק יביא להתמדת המדינה. הנסיון להרוס את המדינה מבחוץ יביא, לכל היותר, להרס של מדינה אחת והחלפתה במדינה אחרת, שכן, יסודות השלטון המדיני אינם נמצאים בכוח הכפיה של השליטים אלא בנפשותיהם של הנשלטים.

מה היא תורת המהפכה שמציג לאנדאואר, כאלטרנטיבה הן למארקס והן לאנארכיסטים? מה הוא המעשה המהפכני שבו יש להתחיל? התשובה מצויה בחלקו האחרון של החיבור "קריאה לסוציאליזם", החלק הנפתח במלים הבאות: **"כיצד נתחיל איפוא בדבר? כיצד יבוא הסוציאליזם? מה יש לעשות? לעשות בראש וראשונה? לעשות לאלתר? להשיב על כך, זהו מתפקידנו לבסוף"**[109].

נסכם, בקיצור נמרץ, את ההנחות שמהן נובע (או אמור לנבוע) הפראקסיס האמנסיפטורי שבלב שיטתו של לאנדאואר. ההנחות בעלות האופי הנגטיבי הן, ראשית, כי הפרולטאריון העירוני אינו סוכן מהפכני בפועל (משום פיצולו הפנימי מחד, ושילובו בסדר הקפיטאליסטי מאידך), ובעצם אין לה, למהפכה, מעמד חברתי המוני שישמש כנושאה. שנית, כי המאבק הפוליטי בחברה הקיימת אינו עשוי לבטל את הפוליטיקה (את המדינה, את השלטון) אלא רק לאשררה ולחזקה. ההנחה הפוזיטיבית היא, שהסוציאליזם תלוי בהכרעת הרצון בלבד, וככזה הוא אפשרי בכל זמן, בכל מקום, בכל רמת התפתחות חברתית, מדעית וטכנולוגית, ועבור כל אדם הבוחר בו.

המסקנה הפשוטה שמוציא לאנדאואר מכך היא שיש להתחיל[110]. אלה המעטים הרוצים בסוציאליזם, המבקשים לשים קץ למדינה הפוליטית ולקפיטאליזם צריכים להתחיל לאלתר בבנייתה של אלטרנטיבה סוציאליסטית. השלילה המעשית של המדינה אין פירושה – כפי שטעו לחשוב אנארכיסטים כבקונין וקרופוטקין – הסתערות אלימה על המדינה. השלילה המעשית מתחילה במעשה פוזיטיבי של בניית אלטרנטיבה למדינה: הקמתן של קהילות שיהוו תשתית לחברה חדשה, א-פוליטית (באותו אופן, השלילה המעשית של הקפיטאליזם אינה "השביתה הכללית", אלא דווקא העבודה: העבודה במערכות-ייצור חדשות, א-קפיטאליסטיות). ההסתערות הישירה על מוסדות המדינה אינה בת ביצוע, ומכל מקום לא תועיל, שכן המכשלה המהותית, שממנה שואבת המדינה ה"חיצונית" את כוחה היא "המדינה שבלב", היינו: ההשתעבדות מרצון

---

108 מעניין לציין שבאותה תקופה עצמה מבצע אדוארד ברנשטיין – מבקר אחר, ואולי הפוך, של המארקסיזם האורתודוקסי – מהלך דומה לזה של לאנדאואר: הצבת הפילוסופיה של קאנט כיסוד הפילוסופי של הסוציאליזם, וכתחליף לשיטת היגל. ראה:

Bernstein, <u>Evolutionary Socialism</u>, pp. 222-224.

וראה במחקר זה, עמ' 328 להלן.

109 **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 107.

110 הדברים הבאים נסמכים על החלק האחרון של "קריאה לסוציאליזם" [**שם**, עמ' 107 ואילך, במיוחד עמ' 139 ואילך].

של ההמונים למרות המדינית. שיקומה של רוח האדם, שיקום כושרם של בני האדם לחיות חיים של שיתוף מתוך חירות, הוא תהליך ארוך שייקח שנים רבות ואולי דורות. אלא שאפשר להתחיל בו בכל רגע שקבוצת אנשים מוצאת בקירבה את העוז לעשות מעשה. גם בכך נבדל לאנדאואר מן המארקסיסטים: לשיטתו, הדרך אל השחרור היא ארוכה ונפתלת, אבל אפשר להתחיל בה מייד, בעוד שהם מתארים דרך קצרה, מהירה ודרמאטית (המהפכה הפוליטית), אלא שעוד לא הגיעה השעה ללכת בה.

הדגש בדרך השחרור שמציע לאנדאואר הוא על **המעשה**, על הבְּנִיָּה, על היצירה. בראשית פרק זה קראתי לכך "קונסטרוקטיביזם". הביקורת היחידה שהציג לאנדאואר על אטיין די לה בואטי, ההוגה איש המאה השש-עשרה הנערץ עליו, היא שתורת השחרור שלו עומדת על **ההמנעות** מן הציות, על **הסירוב** להשמע לצו השליט. זהו ביטוי של רוח מהפכנית, אשר עברה מדי לה בואטי אל אנארכיסטים מודרניים. אלא שהיא רוח המבוטאת על דרך השלילה גרידא; היא אומרת רק מה **לא** לעשות: "[מסתו של די לה בואטי...] **מייצגת את הרוח, שעליה אנו אומרים, שהיא רוח רק בספירת השלילה, אבל בספירת השלילה היא רוח** [...]. **אולם חסרה ההכרה, או שהיא מפותחת בצורה קלוקלת, ואין בה כדי שיאמר: לא על ידי שלטון, אלא...**"[111]. כשם שכפר לאנדאואר בביטול המדינה על-ידי הסתערות אלימה, כך לא הסתפק בביטולה על-ידי המנעות וסירוב גרידא. בלשון השאולה מהיגל ולא מלאנדאואר אפשר לומר: שלילה כזאת של המדינה עדיין היא שלילה מופשטת. עליה ללבוש לבוש קונקרטי. לדידו של לאנדאואר, השלילה הקונקרטית של המדינה היא הקמת מסגרות חברתיות אלטרנטיביות למדינה; כלומר: היא מעשה פוזיטיבי של בְּנִיָּה. זהו המשך הפסוק החסר, לדעת לאנדאואר, בדבריו של די לה בואטי – ההצבעה על הדרך הנכונה, לאחר פסילת הדרך השגויה.

לאנדאואר קרא, איפוא, להקמת קהילות שיתופיות סוציאליסטיות מחוץ למרכזי התעשיה של הקפיטאליזם, שהם גם מרכזי השלטון של המדינה ומרכזי התרבות של ציוויליזציה נעדרת-רוח; כלומר: מחוץ לערים הגדולות. קהילות כפריות אלה אמורות להיות מושתתות, מבחינה יצרנית, על חקלאות, מלאכה ותעשיה-זעירה (הנעזרת בברכת הטכנולוגיה המודרנית). בתוך כל קהילה, ובין הקהילות, אמורה להתקיים מידה גדולה של סולידאריות, שותפות וערבות הדדית, אולם הדפוס הכלכלי העיקרי בהקשר זה יהיה "משק חליפין צודק". כאמור, בעניין זה לא הגיעו שאיפותיו הסוציאליסטיות של לאנדאואר עד כדי ביטול הקניין הפרטי ויחסי הסחורות. "משק חליפין צודק" פירושו שאין איש המנצל את עבודת רעהו באמצעות שליטה על אמצעי הייצור, שכוח הקניה של כל אדם שווה בדיוק לכמות העבודה החברתית המועילה שהשקיע, ושערכו של כל מוצר שווה בדיוק לכמות העבודה שהושקעה בו[112].

הקהילות השיתופיות, בחזונו של לאנדאואר, תתארגנה על-פי העקרונות הבאים: ראשית, חירות מקסימאלית לכל פרט. שנית, שותפות מתוך חירות בתוך כל קהילה, ופדרציה מתוך חירות בין הקהילות השונות. באופן זה ייווצרו מעין מעגלים מתרחבים של שייכות (מן הפרט אל הקהילה, אל

---

[111] **לנדאואר, *"המהפכה"***, עמ' 202.

[112] כאמור לעיל (בעמ' 189), מארקס טען ש"משק חליפין צודק" כזה אינו אלא הגשמתה המלאה של האידאולוגיה הבורגנית.

פדרציה מקומית של קהילות, אל פדרציה רחבה יותר וכן הלאה). בכל המעגלים ישררו העיקרון הפדרטיבי ועקרון החירות, והתפקידים והסמכויות יתמעטו בהתאמה להתרחקות מן המרכז (הפרט). לאנדאואר הציב חזון זה של התארגנות בפדרציות של קהילות, במקום החזון ה״מעוות״ (לדעתו) של מדינת-עולם:

״הכרח הוא שיוָצר הדבר הגדול ביותר, שהיה לעולמים [...]: אנושות עולמית, אנושות של כל הארץ כולה; אולם אין היא עתידה לבוא על ידי קישורים חיצוניים, ולא על ידי חוזים אלא בדרך של האינדיבידואליזם האינדיבידואלי ביותר ובדרך התהוותם של גופי חברה זעירים: בראש וראשונה הקהילה. יש לבנות משהו בעל היקף גדול ביותר, והבניה מוכרחה להתחיל בזוטות [...].״[113]

״החברה היא חברה של חברות-החברות; ברית של בריתות-הבריתות; קיבוץ של עדות-הקהילות; רפובליקה של רפובליקות-הרפובליקות. כאן בלבד יש חופש וסדר, כאן בלבד ישנה רוח; רוח שהיא עצמאות ושיתופיות, התקשרות ועמידה ברשות עצמו.״[114]

אך העיקר בשיטתו של לאנדאואר אינו חזון העתיד, אלא המעשה שבהווה. שוב ושוב הוא קורא להתחלה מיידית. בגוף ראשון הוא אומר: ״**אם נאבה ואם נמאן, אנו לא נסתפק בדיבורים בעלמא; הלוך נלך הלאה. אין אנו מאמינים עוד בקו החוצץ בין הווה ועתיד; אנו יודעים: 'אמריקה היא כאן או בשום מקום לאו' מה שלא נעשה עכשיו, ברגע זה, שוב לא נעשה עולמית**״[115]. ובלשון ציווי: ״**אך התחילו נא עכשיו; התחילו בקטון הדברים ועם קבוצת אנשים קטנה ביותר!**״[116]. כל קבוצת אנשים יכולה להתחיל במעשה. המכשול היחיד הוא ההכרח להשיג חלקת קרקע. היות והקרקע הוכרה כקניין פרטי, צריכים המתיישבים הסוציאליסטיים לרכוש אדמה בכסף. הבעיה האגרארית שבלב שיטתו הטרידה את לאנדאואר לא מעט, והוא מוכן היה, לפחות בשלב הראשון, כמעט לכל סוג של פתרון שיאפשר לקבוצת אנשים לרכוש כברת אדמה ולהתחיל. מרגע שנרכשה האדמה, אין עוד מניעה עקרונית להתחיל במעשה: ״**אנו יכולים לכונן מושבות, שלא תוכלנה, כמובן, להשתחרר במחי אחד ולא במידה שלמה מן הקפיטליזם. אולם אנו יודעים עכשיו, שהסוציאליזם הוא דרך, דרך המרחיקה מן הקפיטליזם, ושלכל דרך יש התחלה. הסוציאליזם לא יצמח מתוך הקפיטליזם, הוא יצמח כנגדו, הוא יִבָּנה ויכונן כנגדו**״[117].

לאנדאואר ידע היטב שקריאתו זו תמצא הד בלבם של מעטים בלבד, ומעטים אלו, יש להניח, יהיו מחוגי האינטיליגנציה והמעמד הבינוני. מכל מקום, ודאי שהמוני הפרולטאריון לא יצטרפו לפרוייקט ״אוטופיסטי״ כזה בשלב הראשון. לאנדאואר ויתר **ויתור מודע** על ההמונים, ומשום כך יש מקום לשאול האם ראויה בכלל שיטתו שנראה בה תורת שחרור. לדעתי, היחס אל החברה בכללותה הוא מבחינה זו ״קו פרשת מיים״. תורה המוותרת – באופן עקרוני – על האמנסיפציה של החברה כולה אינה תורת שחרור, ומכל מקום אינה תורת-שחרור סוציאליסטית. במקומות

---

[113] **לנדאואר**, ***״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 117.
[114] **שם**, עמ׳ 128.
[115] **שם**, עמ׳ 141.
[116] **שם**, עמ׳ 143.
[117] **שם**, עמ׳ 142.

מסויימים נראה שלאנדאואר אכן החזיק בעמדה אסקפיסטית, או, לפחות, התקרב אליה מאוד. כך הוא כותב, למשל, במכתב משנת 1900:

> "אמנם המלה המתאימה ביותר בשביל השקפת-עולמי היא, לדעתי, אנרכיזם. גם לא השלכתי את חברת-העתיד האנרכיסטית מעבר לסיפון, אלא רק את האמונה באפשרות הגשמתה על-ידי המוני בני-האדם החיים עכשיו או באיזה שהוא זמן הנראה-לעין. לעומת זאת מאמין אני בתבוניותה ובאפשרות מימושה בקרב אנשים שהם, במידה מסוימת, נבונים ובעלי רצון טוב. לכל היותר מאמין אני ביישובים אנרכיסטיים קטנים, אשר הלא-אנרכיסטים, בסופו של דבר, יניחו להם לנפשם. [אפשר לטעון כנגדי...] שהאנרכיזם חייב להיות ענינו של כל המין האנושי או של האנושות התרבותית. אין זה, לפי דעתי, בהכרח כלול במונח [...]"[118]

המועד של כתיבת המכתב חשוב לענייננו. הוא נכתב בתקופה שבה היה לאנדאואר שרוי בהתבודדות וביאוש (לאחר שורה של כשלונות במהלך שנות התשעים). כבר ב 1901 התרחק לאנדאואר, במידה מסויימת, מן האסקפיזם המבוטא בציטוט לעיל (כפי שאפשר לראות בחיבורו "דרך התבדלות – אל החברותה"). ב 1907 חזר לאנדאואר לפעילות ציבורית, וחיבוריו מאותה תקופה ואילך מבטאים באופן נחרץ עמדה שונה: הקהילות השיתופיות לא מתוארות עוד **כהשתחררות**-גרידא מהחברה השוררת, אלא כצעד ראשון בדרך **לשחרור** החברה. ב"המהפכה", ב"שלושים הנחות-יסוד סוציאליסטיות", ב"י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית" וב"קריאה לסוציאליזם", לאנדאואר לא גרס ויתור **עקרוני** על "העם" ולא הסתפק בשחרורם החלקי של קומץ אינטלקטואלים זעיר-בורגנים. שוב ושוב הדגיש, שהסוציאליזם יתגשם ממש רק כאשר יהיה לסוציאליזם של ציוויליזציה, לציוויליזציה סוציאליסטית. מכאן, שהקהילות הסוציאליסטיות הקטנות ששאף לאנדאואר להקים לא נחשבו מספיקות כתחליף לשחרור החברה בכללותה. יתרה מזאת – גם קהילות אלה עצמן לא תהינה סוציאליסטיות במובן שלם – הן לא תוכלנה להגשים את הסוציאליזם הגשמה מלאה בטרם תשתנה תכלית שינוי רשת ההקשרים החברתיים והכלכליים שבין הקהילות הללו ושאר החברה, כלומר: בטרם תאורגן החברה כולה באופן סוציאליסטי[119]. כפי שראינו, דבר זה פירושו עבור לאנדאואר שהחברה תאורגן כמערכת פדראטיבית של קהילות. מכאן, שבשלב עתידי זה לא יהיה עוד תוקף להבחנה בין "הקהילות" לבין "שאר החברה": החברה תהיה הקהילות המאוחדות. רק אז יוגשם הסוציאליזם – בכל קהילה ובחברה כולה.

ה"ויתור על ההמונים" הוא, איפוא, ויתור טאקטי וזמני בלבד. בתורתו של לאנדאואר קיים מתח פנימי בין מחוייבות מוסרית לכלל, ותפיסה אוניברסאליסטית של השחרור, לבין התלות המוחלטת של השיטה כולה במעשיהם של קומץ יחידים אשר יכוננו קהילות סוציאליסטיות עבור עצמם. לאנדאואר נתן שם למתח הזה בסיסמה הקולעת **"להתרחק מן העם על מנת לחזור אל**

---

[118] **לאנדאואר גוסטאב, *"מכתב אל פאול אלצבאכר (אפריל, 1900)"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 221.

[119] ראה, למשל: **לאנדאואר, *"י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית"***, ביחוד עיקרים 2, 3, 11 ו 12 (עמ' 82-83).

העם״[120]. אולם קל יותר להגדיר את המתח הזה בסיסמה, מאשר לשמרו בחיים. אפשר שהפער הלאנדאוארי שבין מעשה פרטיקולארי (ואף פרטיקולארי מוגבל ביותר) ומטרה אוניברסאלית אינו קטן יותר מן הפער המארקסיסטי שבין מעשה פוליטי ומטרה א-פוליטית, שלאנדאואר ביקר בחריפות רבה כל-כך. משום עליונות הפראקסיס על התיאוריה, או קדימות המעשה המיידי על-פני המטרה הרחוקה, טען לאנדאואר כי המארקסיזם נוטה לשקוע בפראקסיס פוליטי לשם עצמו, ולשכוח את מטרת השחרור. משום אותם שיקולים צריך לאנדאואר להסביר כיצד תמנע בקהילות השיתופיות ״שלו״ הנטיה, להתספק בשחרור פרטי וחלקי ולשכוח את מצוקת ההמונים.

לדעתי, בעיה זו היא הסיבה שלאנדאואר, עם שהתרחק מן המארקסיזם והאנארכיזם ה״קלאסי״, שימר בשיטתו משהו מן התפיסה המקובלת של המהפכה, וליתר דיוק: של הרגע המהפכני בהיסטוריה. עובדה זו סמויה במקצת מן העין. לכאורה נדמה, שמודל השחרור של לאנדאואר מתאר התפתחות הדרגתית של כפרים שיתופיים אשר ילכו ויתרבו, יעמיקו וירחיבו את הקשרים הפדראטיביים ביניהם, עד שלבסוף תחליף הפדרציה הזאת את המדינה. קריאה מדוקדקת מגלה תמונה שונה במקצת:

> **״והיה אם מושבות סוציאליסטיות תהיינה נפוצות בכל מקום בארץ [...] מושבות ניכרות לעין, שבהן תורגש חדוות חיים בלתי מצויה אם כי שלוה – אז תהא הקנאה הומה בקול הולך וחזק, אז, מאמין אני, ינוע העם, אז יתחיל העם להכיר, לדעת, להתמלא בטחון: רק אחת חסרה, אחת שהיא מן הדברים החיצוניים, כדי לחיות חיים סוציאליסטיים, חיים של שפע ואושר: האדמה. ואז ישחררו העמים את האדמה ולא יוסיפו לעבוד לאליל, כי אם לאדם.״[121]**

> **״זאת תעשה רק הדוגמה.**
>
> **אנו מוכרחים להראות דוגמה של חלוצים״[122]**

> **״או אז יהיו המעטים לרבים, וגם הרבים עדיין יהיו מעטים. מאות, אלפים, מאות אלפים – מעט מדי, מעט מדי!**
>
> **והם יתרבו ועדיין יהיו מעטים מדי.**
>
> **אף על פי כן יתגברו על המכשולים; כי כל הבונה ברוח האמיתית, סותר, תוך כדי בנין, את המכשולים החזקים ביותר.**
>
> **וסוף סוף, סוף סוף יתחיל הסוציאליזם, שלהד ויקד זמן רב כל כך, גם להאיר. והאנשים, העמים, ידעו בודאות רבה: הסוציאליזם והאמצעים להגשימו, נמצאים לגמרי בתוכם וביניהם ושום דבר אינו חסר להם מלבד אחת: אדמה! והם ישחררו את האדמה; כי שום איש אינו מפריע עוד לעם, מאחר שהעם עצמו אינו עומד עוד כמכשול בדרכו.״[123]**

---

[120] **לנדאואר**, ***״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 139.
[121] **שם**, עמ׳ 142-143.
[122] **שם**, עמ׳ 143.
[123] **שם**, עמ׳ 143-144.

בין הפדראציה המתרחבת והולכת של קהילות שיתופיות "מחוץ" למדינה או "בצד" המדינה, ובין החברה הסוציאליסטית, המאורגנת כולה כפדראציה של קהילות, מפריד, איפוא, שלב עקרוני; שלב שאפשר לקרוא לו "תנועת העם". לדעתי, אין להבין את "תנועת העם" אצל לאנדאואר, אלא כ"רגע מהפכני", כסערת מהפכה שבה מצטרפים ההמונים למעשה השחרור, כקפיצה איכותית של תהליך השחרור. יש דמיון עקרוני בין התפקיד שייחס לאנדאואר לקהילות השיתופיות, לבין התפקיד שייחס מארקס למאבק הפוליטי של הפרולטאריון המאורגן: בשני המקרים, ההשגים המיידיים אינם העיקר. העיקר הוא פקיחת עיניהם של ההמונים בדבר האפשרות הריאלית לחיים טובים יותר, ובדבר הכוחות, המצויים בהם עצמם, להגשמתה של אפשרות זאת. מכיוון אחר, יש דמיון בין הקהילות השיתופיות של לאנדאואר ל"קהילות המופת" של האוטופיסטים הראשונים (אואן, פוריה ודומיהם): כאן גם כאן, המטרה העיקרית היא להוכיח את יתרונותיו של הסוציאליזם[124]. אלא שהאוטופיסטים הקלאסיים קיוו להשכיל בדרך זו את השליטים; לאנדאואר, לעומת זאת, שאף להשכיל את ההמונים[125].

הצגתי, בפרק זה, את תורת השחרור של לאנדאואר, בתוך ההקשר הכללי של הגותו. כמובן, מתחייב כאן דיון ביקורתי במשנתו של לאנדאואר, ובעיקר בפרקטיקה האמנסיפטורית שלו. אולם, דומני שיש טעם לדחות את הדיון הזה, ולערוך אותו לאחר הדיון במרטין בובר; לבקר את הפילוסופיה של לאנדאואר ושל בובר גם יחד. אסביר את טעמי: הפילוסופיה של בובר, לדעתי, קרובה קירבה יתירה לזו של לאנדאואר, עד כדי כך שאפשר לדון בהן כשתי חטיבות של מגמה אחת. מצד שני, בובר אינו מציג חזרה-גרידא על משנתו של לאנדאואר, או השלמות קטנות ערך למשנה זו. מבחינות רבות הוא פילוסוף מעמיק יותר מלאנדאואר, ותורתו מתקנת, במידה רבה, כמה מן הבעיות העקרוניות שבשיטת קודמו. הבעיות העקרוניות הללו הן, כמובן, המוקד שאליו יש לכוון את הביקורת. מסיבה זו, מוטב לבקר את הגירסה ה"חזקה" יותר של התיאוריה, מאשר את גירסתה החלשה. הפילוסופיה הסוציאליסטית של בובר, עם שהיא מעין גירסה של הפילוסופיה הסוציאליסטית של לאנדאואר, הרי היא, בעיני, גירסה חזקה ומשכנעת יותר. אציג, איפוא, את עמדתו של בובר, ואחר-כך אדון באופן ביקורתי בתיאוריה הסוציאליסטית הקומונאלית-אוטופיסטית של לאנדאואר ובובר גם יחד.

אולם, דומני שאי אפשר לסיים פרק זה מבלי להציג טענה ביקורתית אחת, שאינה תיאורטית-גרידא: הטענה בדבר הפער הגדול שבין התיאוריה של גוסטאב לאנדאואר לבין הפראקסיס שלו עצמו. לאנדאואר גיבש את דרכו המיוחדת בסוציאליזם האנארכיסטי (המדגישה את מעשה ההגשמה לאלתר ובקבוצות קטנות) סביב שנת 1900. הוא נרצח ב 1919. גם אם נניח, שבשנות מלחמת העולם הראשונה פרוייקטים קומונאליים היו בלתי ניתנים להגשמה, בכל זאת היו לרשותו חמש-עשרה שנים (מראשית המאה ועד פרוץ המלחמה) שבהן יכול היה לאנדאואר להגשים את משנתו. אפשר לשאול, איפוא, מה עשה לאנדאואר במרוצת עשור ומחצית העשור

---

[124] בעיקר הי"א של "י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית" כתב לאנדאואר: **"הישובים** [השיתופיים] **הללו יהיו דגמי-מופת לצדק ולעבודה-מתוך-חדווה: אין הם מכשיר להשגת המטרה. המטרה תושג אך ורק כאשר הקרקע והאדמה יעברו לידי הסוציאליסטים באמצעים שונים מאשר על-ידי קניה-ורכישה"** [לאנדאואר, ***"י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית"***, עמ' 83].

[125] הבדל זה, שבין פניה אל השליטים לבין פניה אל ההמונים (אם גם באופן מעוכב ומתווך) הוא, לשיטתי, אחד ההבדלים החשובים שבין האוטופיסטים הקלאסיים לבין המגמות שאני מכנה "נאו-אוטופיסטיות".

לשם הגשמה מעשית של חיים קומונאליים. התשובה היא – כמעט שום דבר. הוא כתב, נאם, ערך, פירסם ותו לא. לאנדאואר ושותפיו לדעה הקימו את ברית-הסוציאליסטים – תנועה שבשיאה מנתה כאלף חברים בכמה עשרות תאים בערים וארצות שונות (ללא ספק יותר מן המינימום הנחוץ לשם התחלה – הרי מדבריו של לאנדאואר עולה שכמעט לא קיים סף מינימום כזה). והנה, אף אחד מן התאים הללו לא התחיל בצעדים ממשיים לקניית אדמה, התיישבות או כינון שותפות. הם נשארו קבוצות דיון-גרידא[126]. כך גם לאנדאואר עצמו, לאנדאואר האדם הפרטי, לא נענה לקריאתו של לאנדאואר הפילוסוף הסוציאליסט ומורה-הדרך: **"התחילו בקטון הדברים ועם קבוצת אנשים קטנה ביותר!"**[127].

טענות אד הומינם אינן מקובלות בדרך-כלל בדיון פילוסופי, ובדין אינן מקובלות. יש טעם רב בטענה, כי התיאוריה של הפילוסוף עומדת בפני עצמה ויש לדון בה בפני עצמה. היא תקפה או מופרכת, בלי קשר לפעולותיו ואורחות חייו של הפילוסוף שהגה אותה. ובכל-זאת, נדמה לי שהמקרה שלפנינו מצדיק, ואולי אף מחייב, חריגה מסוימת מכלל זה. ראשית, משום העוצמה הריטורית שבה מופיעה, בפילוסופיה של לאנדאואר, התביעה להגשמה. אין הוא הפילוסוף היחיד שכתב "מצוות עשה", אבל הלהט המוסרי, ועוצמת המחוייבות והמעורבות האישית העולה מכתביו היא ודאי חריגה ביחס לפילוסוף (אם כי היא הולמת, אולי, נביא ומתקן-עולם). שנית, הפילוסופיה של לאנדאואר בעצמה שואפת לבטל את הפערים שבחסותם מוצא תוקף האיסור על טענות אד הומינם: הפער שבין תיאוריה ובין פראקסיס, בין אמצעים ובין מטרות, בין דיבור ובין מעשה, בין ההווה ובין העתיד. כיצד אפשר, איפוא, שלא להתריס כלפיו את מה שטען הוא כנגד המארקסיסטים, לאמור: **"רק ההווה ממשי הוא, ומה שאין אנשים עושים עכשיו, מה שאין הם מתחילים מיד בעשייתו, לא יעשוהו לעולם ועד"**[128]. הרי פרשת חייו של לאנדאואר מהווה, כשלעצמה, ראיה למשפט זה. היא מהווה, אם כן, ראיה לצדקתו כתיאורטיקן, כאיש של אידאות, ולכשלונו כאיש מעשה המגשים את אמונתו בחייו. והלא היה זה לאנדאואר עצמו שאמר: "[...] **מה נחשבו בעינינו האידיאות, אילו היו לנו חיים?"**[129].

ואפשר שאף יותר מכך: אפשר שעקרותו של לאנדאואר בתחום המעש עשויה לרמוז לנו משהו גם על עקרות תיאורטית. עניין זה יפותח בפרקים הבאים, וכאן אסתפק ברמז בלבד. "קריאה לסוציאליזם" של לאנדאואר הוא מאניפסט יוקד הקורא **להגשמה לאלתר** של חיים סוציאליסטיים. אולי אין זה מקרה בלבד שהחיבור מסתיים בהבטחה **לאמירות** נוספות[130]. אמירות ולא מעשים.

[126] **Lunn, Prophet of Community**, pp. 190-200.

[127] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 143.

[128] **Lunn, Prophet of Community**, p. 211.

[129] **לנדאואר, *"המהפכה"***, עמ' 203.

[130] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 145.

פרק 3.3: מרטין בובר – אנארכיזם קומונאלי כנאו-אוטופיזם

מרטין בובר זוכה במחקר האקדמי להגדרות שונות: אקזיסטנציאליסט-דתי, מיסטיקון, הוגה דעות ציוני רלגיוזי, חוקר החסידות, מתרגם וחוקר של המקרא ועוד. חיבוריו נלמדים בעיקר בחוגים למחשבת ישראל. עובדת היותו פילוסוף סוציאליסטי הולכת ונדחקת אל השוליים[1]. לדעתי, יש בכך עוול מסויים כלפי האיש והפילוסוף, שראה עצמו כל ימיו כסוציאליסט. אבל חשוב מכך: התעלמות מהסוציאליזם של מרטין בובר אינה מאפשרת הבנה אדקוואטית של מכלול תורתו. הציונות של בובר, הפילוסופיה ה״דו-שיחית״ שלו, וכן גם גישתו במחשבת ישראל, היו קשורות באופן אימננטי לדרכו המיוחדת בסוציאליזם. אם מתעלמים מעניין זה, נותר המבנה של ההגות הבובריאנית כתלוי באויר: הוא חסר אחד מנדבכיו המהותיים. על-כך יש להוסיף שסילוק הסוציאליזם משדה הגותו של בובר, מלווה במגמה המקבילה של סילוק הגותו של בובר משדה הסוציאליזם, וכך מאבדת המחשבה הסוציאליסטית את אחד ההוגים החשובים והמקוריים שלה.

בובר פיתח משנה סוציאליסטית אנארכיסטית-קומונאלית. הוא עצמו הכתיר את גישתו בשם ״סוציאליזם אוטופי״ (בספרו ״נתיבות באוטופיה״[2]), והציבו כניגוד ל״סוציאליזם המדעי״ מבית מדרשם של מארקס ואנגלס. בעקבות בובר נקטתי במחקר זה את השם ״סוציאליזם נאו-אוטופיסטי״ ככינוי לזרמים בסוציאליזם המודרני, מאז סוף המאה התשע-עשרה, אשר הציבו

---

[1] אציין שתי דוגמאות לתופעה זו:

א) בשנת 1967 יצא לאור בארצות הברית, במסגרת הסידרה "The Library of Living Philosophers", קובץ מקיף שבמרכזו שלושים מאמרים ביקורתיים על הגותו של מרטין בובר* (כן נתנו בקובץ פרגמנטים אוטוביוגראפיים של בובר, ותגובות שלו על טענות שנפרשו במאמרי הביקורת). מבין שלושים המאמרים הללו, רק אחד מוקדש באופן מובהק לפילוסופיה החברתית-פוליטית של בובר**. הסוציאליזם הבובריאני מוזכר שם באופן ספוראדי, זעיר פה זעיר שם בכמה מאמרים נוספים (הרברט שניידר הקדיש לתפיסתו הסוציאליסטית של בובר כעמוד וחצי במאמרו***, ודומני שזה הדיון הנרחב ביותר בעניין בקובץ כולו, המחזיק כשבע מאות וחמישים עמודים). יש לציין, עם זאת, שבובר עצמו לא הזכיר כמעט את הגותו הסוציאליסטית בדברי התגובה שלו שבסוף הקובץ****. אפשר שהסיבה לכך היא שהגיב על המאמרים שפורסמו בקובץ ולא על מה שהיה חסר בו. אולם, קשה להשתחרר מן הרושם שגם בובר היה עסוק בעיקר בהבהרת עמדותיו בשאלות תיאולוגיות ומטאפיסיות, ואולי היה בעצמו שותף למגמת הדחיקה לשוליים של היסוד הסוציאליסטי בהגותו.

* **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.),** **<u>The Philosophy of Martin Buber</u>**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967).

** **Weltsch Robert,** ***"Buber's Political Philosophy"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.),** **<u>The Philosophy of Martin Buber</u>**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 435-450.

*** **Schneider Herbert W.,** ***"The Historical Significance of Buber's Philosophy"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.),** **<u>The Philosophy of Martin Buber</u>**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 472-474.

**** **Buber Martin,** ***"Replies to My Critics"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.),** **<u>The Philosophy of Martin Buber</u>**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 689 ff.

ב) נראה שבשדה האקדמי בישראל התופעה בולטת עוד יותר מאשר בעולם הרחב: בשנת 1978 התקיים באוניברסיטת בן גוריון כנס נרחב לציון מאה שנה להולדתו של מרטין בובר. בכנס נישאו הרצאות רבות, אשר עסקו בהבטים שונים של הגותו של בובר וכונסו מאוחר יותר בספר [**בלוך יוחנן, גורדון חיים, דורמן מנחם (עורכים),** **<u>מרטין בובר, מאה שנה להולדתו</u>**, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1981)]. אף לא הרצאה אחת מאלה הוקדשה לסוציאליזם של מרטין בובר! העיסוק של בובר בתיאוריה פוליטית ובאידאה של ביטול הפוליטיקה נדון רק בהרצאה אחת, וגם כאן בעיקר בקשר להגותו הדתית של בובר [**גורדון חיים,** ***״אשמה קיומית ומחשבתו החברתית והפוליטית של בובר״***, **שם**, עמ׳ 205-211]. ולטר קאופמן, בהרצאה מבואית שהתיימרה להקיף את כל תחומי יצירתו של בובר, מנה אצלו שבעה ״מפעלים״: תרגום התנ״ך, חקר התנ״ך, חקר החסידות, סיפורי חסידים, הגות יהודית וציונית, הוראה דיאלוגית ופילוסופיה (וכאן כוונתו של קאופמן לפילוסופיה הדו-שיחית במובן המצומצם כאנתרופולוגיה פילוסופית, ללא האספקטים החברתיים והפוליטיים שלה) [**קאופמן ולטר,** ***״כשלונותיו של בובר ונצחונו״***, **שם**, עמ׳ 22]. נראה שקאופמן התעלם לחלוטין מהגותו הסוציאליסטית של בובר בכל גלגוליה, למן חיבוריו המוקדמים ועד ל״נתיבות באוטופיה״ ״על המשבר הגדול״ ו״בין חברה למדינה״ (למראי מקום לחיבורים אלה, ראה בהמשך הפרק).

[2] **בובר מרדכי מרטין,** **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תשי״ז).

במרכז הפראקסיס הסוציאליסטי את מעשה הקמתן של קהילות שיתופיות. התחילית "נאו-", שבובר לא נזקק לה, נועדה כדי להבחין בין הזרמים הסוציאליסטים הללו לבין האוטופיזם ה"קלאסי" שעבר, פחות או יותר, מן העולם, לפני מחצית המאה התשע-עשרה. שכן, שם-התואר "אוטופי" עלול להטעות. מאז ומתמיד (וביתר שאת, מאז פרסום "המאניפסט הקומוניסטי") התלוו למונח זה קונוטציות של "מגדלים פורחים באוויר" או תכניות שאינן בנות הגשמה. בובר מדגיש באוטופיזם דווקא את היסוד המעשי ביותר, הקונקרטי ביותר. לשיטתו, הסוציאליזם האוטופי הוא זה המבקש להתחיל במעשה, בכל זמן ובכל מקום: לבנות, בתוך המציאות של חברת ההווה התחלות קונקרטיות של חברת העתיד: **"הסוציאליזם ה'אוטופי' יכול במובן מיוחד להיקרא בשם הסוציאליזם הטופי: אין הוא 'מחוץ למקום', אלא שואף להתגשם בכל שעה במקום מסויים ובתנאים מסויימים, כלומר, דווקא 'כאן ועכשיו', במידת האפשר כאן ועכשיו"**[3].

הספר "נתיבות באוטופיה", שפורסם ב 1947 (כשהיה בובר כבר קרוב לגיל שבעים) הוא ההצגה השלמה ביותר של הגותו הסוציאליסטית. בובר צרף אל חיבור זה (בפרק ה"תוספות") קטעים שונים שכתב בשנים קודמות, שבאו כהשלמה והרחבה לתיזות שהוצגו בחיבור המרכזי (ואף החיבור המרכזי עצמו היה בעיקרו איחוד ועיבוד מחודש של מאמרים שפורסמו קודם לכן). השוואת החיבורים השונים של בובר מלמדת שתפיסתו הסוציאליסטית, אף שהתפתחה במהלך שנות יצירתו (כתוצאה מההתפתחות האינטלקטואלית של בובר עצמו או כתגובה לארועי הזמן) לא השתנתה **ביסודותיה** לפחות מאז 1918. החיבור "נתיבות באוטופיה" (על תוספותיו) ישמש אותי איפוא כמקור המרכזי לעיסוק בסוציאליזם של בובר, כשם ש"קריאה לסוציאליזם" שימש בסיס לדיון בסוציאליזם של גוסטאב לאנדאואר.

בין "קריאה לסוציאליזם" מאת לאדנאואר, מ 1911, ו"נתיבות באוטופיה" של בובר מ 1947 מפרידות כמעט ארבעים שנה[4]. ובכל זאת, נדמה לי שיש טעם בהצבתם של החיבורים הללו בסמיכות זה לזה. אפשר לומר שהם מהווים, בצוותא, את התשתית התיאורטית של זרם בסוציאליזם הקומונאלי. אולי לא היה זה הזרם המפורסם ביותר בסוציאליזם של המאה העשרים, אך במחקרי זה הוא תופס מקום מרכזי, בעיקר משום שהוא מציע תשובה הנבדלת עקרונית מתשובתם של המארקסיסטים וראשוני האנארכיסטים גם-יחד לשאלה "מה לעשות?". יש קווי דמיון בולטים בין שני החיבורים: בשניהם מוקדש חלק גדול של הדיון לפולמוס של המחבר עם מארקס ועם המארקסיזם; בשניהם נתפס המארקסיזם כסטיה מדרך המלך של הסוציאליזם, המוליכה מראשוני הסוציאליזם האוטופי (סן סימון ופוריה) דרך אואן ופרודון, אל קרופוטקין וממנו אל תפיסה של "אנארכיזם קונסטרוקטיבי" (בובר מציב בשלשלת זו את לאנדאואר אחרי קרופוטקין, מה שלא יכול היה לעשות, כמובן, לאנדאואר עצמו); שני החיבורים

[3] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 78. אפשר לתהות לגבי הבחנה זו של בובר. לדעתי, הוא מפריז במידת החשיבות של יסוד ההגשמה הקונקרטית אצל האוטופיסטים ה"קלאסיים", ובכלל, בובר מאגד תחת השם "סוציאליזם אוטופי" הוגים שונים מאוד זה מזה. גם משום כך נחוצה, לדעתי, ההבחנה בין "אוטופיזם" ל"נאו-אוטופיזם". המגמה הנאו-אוטופיסטית, שבובר שייך לה, העלתה והדגישה, מתוך תורותיהם של האוטופיסטים הראשונים, את יסוד ההגשמה הקונקרטית והפכה אותו לעיקר. הדגשתו של יסוד זה מביאה את בובר לא פעם לעמדה שמשתמעת ממנה דווקא ביקורת עקרונית על האוטופיזם הקאלסי (ביקורת שאינה רחוקה מזו שהציגו מארקס ואנגלס ב"מאניפסט הקומוניסטי). כך, למשל, כשהוא עוסק בסיבות לאי-כשלונו של הכפר השיתופי בארץ ישראל, הוא מציין, בין השאר, שהכפר השיתופי **"אינו פרי תורה אלא פרי מצב"** [**בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 121] – כלומר, שהיה קודם כל יצירה מעשית, ולא תוכנית עשויה מראש של אידאולוג או פילוסוף.

[4] אף כי, כאמור, חלק נכבד מן החומר שכונס ב"נתיבות באוטופיה" נכתב זמן רב לפני פירסומו של חיבור זה.

מציגים שילוב בין דיון תיאורטי לקריאה למעשה. מבחינה אחרונה זו הם דומים ל״מאניפסט הקומוניסטי״ של מארקס ואנגלס. אם נאמר ששלושת החיבורים הללו משמרים בתוכם את המתח שבין עיון מדעי לבין כתב תעמולה, הרי ״נתיבות באוטופיה״ קרוב יותר לקוטב העיוני. הלהט הקורא לפעולה ממותן אצל בובר באיפוק של חוקר זהיר. מבחינה סגנונית זו (שאולי אינה סגנונית-גרידא) יש דמיון רב יותר בין ״קריאה לסוציאליזם״ ו״המאניפסט הקומוניסטי״ מאשר בין ״קריאה לסוציאליזם״ ובין ״נתיבות באוטופיה״. אפשר שהדבר נובע מהבדלי אופי שבין הכותבים, מהבדלי התקופות, או פשוט מהעובדה ש״המאניפסט״ ו״קריאה לסוציאליזם״ נכתבו על ידי מחברים בני שלושים וארבעים, בעוד שאת ״נתיבות באוטופיה״ כתב אדם בן שבעים. מכל מקום, קווי הדמיון שבין ״קריאה לסוציאליזם״ ו״נתיבות באוטופיה״ אינם מתמצים בסגנון או במבנה. הדמיון המהותי בין החיבורים הוא בתוכן – בתפיסה הסוציאליסטית הנפרשת בהם. כפי שטענתי בסוף הפרק הקודם, דמיון זה מצדיק שנראה בשני החיבורים הללו פיתוחה של משנה סוציאליסטית אחת[5].

אולם, דווקא משום שאני מציג את לאנדאואר ובובר כהוגים השותפים למגמה סוציאליסטית אחת, ההבדלים ביניהם חשובים לענייננו לא פחות מן הדמיון. בכמה עניינים מרכזיים נבדל ״נתיבות באוטופיה״ מ״קריאה לסוציאליזם״, ובדרך כלל (כפי שאראה בהמשך) מהווה הבדל זה תיקון ושיפור של התורה הסוציאליסטית-קומונאלית. ההבדל הראשון הניכר לעיין הוא היחס השקול והמאוזן יותר של בובר אל מארקס. אף שב״נתיבות באוטופיה״ מתפלמס בובר ארוכות עם מארקס והמארקסיזם, הרי אין הוא נגוע באותה שנאה יוקדת שאפיינה את לאנדאואר, ואפשר שדווקא משום כך הביקורת שלו משכנעת יותר. בובר מבדיל (כפי שלא הבדיל לאנדאואר) בין מארקס לממשיכיו המארקסיסטים. יתר על כן, הוא הכיר בחשיבותו של מארקס, בעומק העיוני של מחקריו ובתרומתו לסוציאליזם (הכרה זו לא באה אל בובר רק בערוב ימיו: לאנדאואר עצמו כבר ביקר את בובר בעניין זה, במכתב משנת 1916[6]). בובר אף עמד על הדמיון המהותי שבין האנארכיזם של לאנדאואר ושלו עצמו לבין הקומוניזם של מארקס מבחינת המטרה, או האופן שבו מתוארת החברה החופשית[7] (לאנדאואר לא רק שלא ראה דמיון כזה אלא אף כפר בו מפורשות, והציג את חזון ה״שחרור״ המארקסיסטי כתמונת בלהות של ״קפיטאליזם מנוהל בידי המדינה״[8]).

כשם שהביקורת של בובר על מארקס נחרצת פחות מזו של לאנדאואר, כך ביקורת הקפיטאליזם שלו נחרצת יותר משל רבו. אם נעיין, למשל, במאמר מ 1945, נמצא שדבריו של בובר אודות ״שלטון המכונות״ בציוויליזציה המודרנית, דומים מאוד לדבריו של מארקס בחיבורים שונים, מ״כתבי השחרות״ ועד ל״קפיטאל״:

״הסכנה האורבת לאדם מן העולם הטכני היא, שעולם זה בעצמאותו שהאדם שיווה לו מתעצם ומתגדל ממנו והלאה ומשעבד אותו גופו. והרי לפי טבע הדברים סכנה זו לא היתה יכולה לצאת

---

5 נדמה לי שבכך אף נכוון לדעתו של בובר עצמו, שהקדיש את ״נתיבות באוטופיה״ לזכרו של גוסטאב לאנדאואר.

6 **לאנדאואר גוסטאב, *״מכתב אל מרטין בובר (12/5/1916)״***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ׳ 239-243.

7 **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ׳ 78 ואילך.

8 **לנדאואר, *״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 74-75.

מצד העולם הטכני עצמו, אלא רק במצד האדם, מתוך שנתן לאותו עולם תוקף נוסף מעבר למה שמגיע לו לפי הכוונה הראשונית, תוקף שגדל והיה לכוח משתלט עליו, על האדם. דבר זה עשה ביחוד המעביד של תקופת מרום הרכושנות, בהשתמשו במכונות כדי לקבוע מחדש את היחס בין ביקוש והיצע בשוק העבודה ולשלוט מכוחן על העובדים: כיוון שהאדם הוכח כבלתי-ראוי להיות מושלן של המכונות, כבשו הללו עד מהרה את האדם. כיום נעשה הפועל יותר ויותר למין נספח אורגאני של המכונה, המעצבת באכזריות גדלה והולכת את דמות חייו, והוא גם מרוצה מכך משום שבשיטת-הסרט-הנע הקיצונית, בעוד שידו עושה אלפי פעמים אותה תנועת-העזר הזעירה, קל למוחו בשעת מעשה לחשוב מחשבות, ודבר זה משביע את רצונו, שמבריה אחידה שהיה עד כה נעשה לשתי חטיבות בלתי תלויות זו בזו – חטיבה עובדת וחטיבה חושבת! [...] עולם המכונות שנועד לפנים על-ידי ממציאיו להיות עבד נאמן לרצון החברתי, כיום, כשעולם זה מוכרע לרצון נגד-חברתי, מגלה הוא עצמאות שטנית, כמו אותו מטאטא-קסמים באגדה, ואלה שדימו בנפשם להיות אדוניו, לאמיתו של דבר אין עוד ביכולתם לעצור בו. [...]"[9]

בנקל אפשר לזהות בדברים הללו כמה יסודות חשובים של תפיסת "העבודה המנוכרת" נוסח מארקס. אכן, כאן כבמכלול הגותו של בובר לא ניתן מקום מרכזי (כפי שניתן אצל מארקס) לביקורת הסחורות והיחסים הסחורתיים, ואפשר שמבחינה זו בובר דומה למדי ללאנדאואר. אולם, מצד שני, לא מופיע אצל בובר "שוק-החליפין-ההוגנים" התופס מקום מרכזי בדמות שצייר לאנדאואר לחברה החופשית. בובר הדגיש בשיטתו הסוציאליסטית דווקא את הצריכה המשותפת והייצור המשותף[10], ושני אלה, בהצטרפם יחד, מבטלים בעצם את יחסי הסחורות, בצורתם הקפיטאליסטית כמו גם בצורה ה"צודקת" שביקש לאנדאואר לשוות להם. כשהציג בובר, בפרק המוקדש ללאנדאואר ב"נתיבות באוטופיה", את האידאה של לאנדאואר אודות "חברה של חליפין מתוך שוויון", ציין כי "**גם בזה אין לנדאואר רואה בשום פנים את המטרה הסופית, אלא אך דבר שאפשר לשאוף לו בראשונה**"[11]. לא מצאתי אצל לאנדאואר סימוכין לפרשנות כזאת על דבריו, אך אפשר שהטענה דלעיל משקפת דוקא את עמדתו של בובר, שלא היה מוכן להסתפק ב"חליפין מתוך שוויון" בתור התשתית הכלכלית של חברה חופשית. מכל מקום, בובר מיעט לתאר את סדרי חייהן הכלכליים של העדות השיתופיות שבחזונו. יכולים אנו לשער כי העדיף ביטול שלם של היחסים הסחורתיים, והחלפתם ביחסים של שיתוף בייצור ובצריכה (מעין מה שתאר מארקס ב"ביקורת תכנית גותהא"[12]), אולם לא ייחס לכך חשיבות מכרעת: מכלול המאפיינים של הקהילה השיתופית צריך ממילא להקבע מתוך התפתחות ספונטנית חופשית של כל קהילה וקהילה[13]. למרות שביקורת הקפיטאליזם שלו רדיקאלית יותר מזו של לאנדאואר, בכל זאת היה בובר, מבחינה מסויימת, ממשיך נאמן לזרם האנארכיסטי בסוציאליזם: כמו האנארכיסטים בקונין,

[9] **בובר מרדכי מרטין, *"על המשבר הגדול"***, בתוך: **בובר מ. מ., תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם)**, הוצאת הספריה הציונית (ירושלים, 1984), עמ' 76-77.

[10] ראה, למשל, הפרק על "דרכי ההתאגדות" בתוך: **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 59 ואילך. וכן, בתוספת לחיבור זה: **בובר מרדכי מרטין, *"על החברותא"***, בתוך: **בובר מ. מ., נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תש"ז), עמ' 130 ואילך, בעיקר עמ' 132-133, 138-139.

[11] **שם**, עמ' 57.

[12] **מארקס, ביקורת תכנית גותהא**, עמ' 33-36.

[13] כך, למשל, לא ייחס בובר חשיבות עקרונית לשאלה האם יש להגשים את הציונות הסוציאליסטית **בקבוצה** (המקיימת שיתוף מלא) או **במושב** (המקיים משקים פרטיים עם מידה גדולה של ערבות הדדית): "הלא יש בני-אדם, ומן הסתם יהיו גם להבא, המוצאים את סיפוקם הסוציאליסטי בזו, והיש המוצאים אותו בזה" [**בובר, *"על החברותא"***, עמ' 147].

קרופוטקין ולאנדאואר, גם בובר הוטרד מן השלטון הפוליטי (או המדינה) יותר מכפי שהוטרד מן הקפיטאליזם, ואת זה האחרון ביקר יותר על היותו ביטוי של שליטה וניצול, ופחות על היותו ביטוי של ניכור בבחינת תפיסת האדם כסחורה.

ובכן, ביחסו אל הקפיטאליזם אין בובר שונה מאוד, בחשבון אחרון, מן האנארכיסטים שקדמו לו. אולם דווקא ביחסו אל מה שעומד בלב הביקורת של האנארכיזם – אל המדינה הפוליטית – מתבדל בובר מקודמיו. שלילת המדינה שלו רחוקה מאוד מזו של בקונין וקרופוטקין, ושונה גם מזו של לאנדאואר. בפרק הקודם טענתי, כי לאנדאואר, בשונה מבקונין וקרופוטקין, ראה את המדינה הפוליטית כניכור; כלומר: שיסודותיה של המדינה אינם בכפיה חיצונית, אלא בהתנכרות עצמית של האדם. אולם, לאנדאואר לא הסיק את מלוא המסקנות מעמדתו זו. הניכור הוא לעולם תופעה דיאלקטית, שאינה מתמסרת לחריצות משפט דיכוטומיות: אם המדינה היא **התנכרות** של הרוח, נובע מכך בהכרח שהיא גם **ביטוי** של הרוח! (אף כי ביטוי מנוכר). אך אצל לאנדאואר מצטיירת שוב ושוב התמונה שלפיה המדינה היא רע מוחלט (והקהילה השיתופית הכפרית היא הטוב המוחלט). בובר אינו שותף לדעה זו, וביקורת היחסים החברתיים שלו היא מורכבת ודיאלקטית יותר משל קודמיו. המדינה אינה רֶשַע מוחלט – היא ביטוי מנוכר של יחסים אנושיים (ועל-כן יש לפעול גם בתוכה ולא רק "מחוץ" לה)[14]. ומצד שני: גם הקהילות השיתופיות חשופות לסכנת הופעתו של הניכור ביחסים החברתיים. ההזדמנויות להופעתם המחודשת של יחסים מנוכרים מצטמצמות אמנם בקהילה השיתופית, באופן המהווה שינוי איכותי, אך אינן מתבטלות כליל[15].

בטרם אפנה לעיסוק מעמיק יותר בכמה מן העניינים שנסקרו לעיל, עלי להצביע על הבדל נוסף בין הגותו של בובר לזו של לאנדאואר, הבדל שמקורו חיצוני להגות הזאת, אך מן הסתם השפיע עליה. מרטין בובר עמד כל חייו בזיקה קרובה אל פרוייקט הגשמה ממשי של קהילות שיתופיות סוציאליסטיות. כוונתי למסגרות החברתיות שיצרה תנועת העבודה הציונית בארץ ישראל (ובפרט: הקבוצה והקיבוץ). קהילות שיתופיות אלה מופיעות ושבות ומופיעות בחיבוריו[16]. קשר ממין זה לא היה לגוסטאב לאנדאואר. בשנת חייו האחרונה הוא החל להתקרב אל הציונות, אך תהליך זה נקטע עם הרצחו, ואין לדעת למה היה מוביל אילו נשאר לאנדאואר בחיים (באותם חודשים ממש היה לאנדאואר מעורב גם במהפכה בבוואריה, ומעורבות זו עלתה לו לבסוף בחייו). בובר ניסה בכתביו להפוך את לאנדאואר למעין "מורה-שבדיעבד" של ההתישבות החלוצית בארץ ישראל ("המנהיג הנסתר" קרא לו בנאום הספד בועידה של תנועת "הפועל הצעיר" בפרג, ב 1920[17]). בטענה זו היה אולי שמץ של אמת, אך דומני שלא יותר משמץ[18].

---

[14] להבהרות וסימוכין לטענות המוצגות כאן בקצרה, ראה להלן, בהמשך פרק זה.

[15] ראה למשל: **בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 123-124.

[16] הדוגמא המובהקת ביותר היא מן הסתם הפרק האחרון של "נתיבות באוטופיה": "נסיון שלא נכשל" [**בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 118 ואילך].

[17] **בובר מרדכי מרטין**, ***"המנהיג הנסתר"***, בתוך: **זנדבנק יעקב (עורך)** **<u>גוסטב לנדאואר – במלאת עשרים שנה להרצחו</u>**, הוצאת המרכז לתרבות של ההסתדרות הכללית (תל אביב, תרצ"ט), עמ' 29.

[18] ללאנדאואר היתה השפעה מסויימת על חוגי "השומר הצעיר" ו"הפועל הצעיר" בגרמניה [ראה: **יסעור**, **<u>חזון וחיי יום-יום בקיבוץ (כרך שני)</u>**, עמ' 118-119]. ברל כצנלסון הכיר את כתביו ואף תכנן להוציא מהם בעברית בהוצאת 'עם עובד' [ראה: **שפירא אניטה**, **<u>ברל</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1980), עמ' 313, 653]. אולם חשובה מכל היא טענתו הנכונה של בובר, שמה שהוגשם בתנועה הקיבוצית בארץ-ישראל דומה דמיון מובהק למה שהטיף לו לאנדאואר ב"קריאה לסוציאליזם" [**בובר מרדכי מרטין**, ***"על גוסטב לנדאואר"***, בתוך: **בובר מ. מ.**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, הוצאת

כאמור, ההבדל העיקרי בין בובר ולאנדאואר הוא בתפיסת המדינה שלהם, וליתר דיוק: בשלילת המדינה. כפי שנראה בהמשך, לעניין זה קשורה גם תפיסת המהפכה של שני ההוגים. אולם, על-מנת להבין הבדל זה לאשורו, עלינו לחרוג מן הדיונים הסוציולוגיים והפוליטולוגיים הנפרשים ב״קריאה לסוציאליזם״, וב״נתיבות באוטופיה״, ולעסוק במה שאפשר לכנותו ה״מטאפיסיקה״[19] של לאנדאואר ובובר, וביתר דיוק: ״תפיסת הסובייקט״ שלהם. ראינו, בפרק הקודם, כי לאנדאואר החזיק באינדיבידואליזם מטאפיסי, כלומר: הוא הניח קיומו של ״אני״ גרעיני, מנותק מכל הקשריו הטבעיים והחברתיים. הדרך אל הקהילה השיתופית עוברת בהתכנסות של היחיד בתוך עצמו, ורק לאחר שהוא ״מגיע״ אל אותו ״אני״ טהור שלו, הוא שולל את בדידותו – באקט של רצון – ומכונן את ה״אני-עולם״. רק אחר-כך, לאחר שהתבודד בתוך עצמו ולאחר שהתחבר עם העולם כולו, פוגש ה״אני״ הפרטי אישים פרטיים נוספים ומכונן עמם קהילה[20]. מרטין בובר הכיר את לאנדאואר לראשונה בחוג-האינטלקטואלים של האחים הארט בברלין. היה זה בשנים הראשונות של המאה העשרים, התקופה שבה גיבש לאנדאואר את תפיסת הסובייקט שהוצגה לעיל. בובר הושפע עמוקות מלאנדאואר, ובהרצאה שנשא ב 1901 בפני אנשי החוג (הרצאה שכותרתה: ״חברותה ישנה וחברותה חדשה״[21]) הוא מצטט את לאנדאואר כבר סמכא, ודווקא את המקום המובהק שבו מציג לאנדאואר את האינדיבידואליזם המטאפיסי שלו: **״כאשר אנו מתבדלים עד היסוד, כאשר אנו שוקעים כיחידים במעמקי עצמנו, אזי מוצאים אנו לבסוף, בלב לבה של מהותנו הטמירה, את החברותה המקורית והכללית ביותר: עם האנושות ועם היקום״**[22]. ידידותם של שני ההוגים נמשכה מאז ועד למותו של לאנדאואר, ובובר הוסיף כל חייו לראות בו מורה. אולם, תפיסת הסובייקט שפיתח בובר בהמשך דרכו ההגותית היתה שונה מאוד מזו של לאנדאואר (אפשר שבובר עצמו לא היה ער להבדל זה, אולם לדעתי הוא עולה בברור מעיון בכתביו). בפרק הקודם אמרתי שלאנדאואר היה אולי האינדיבידואליסט הקנאי ביותר בקרב הסוציאליסטים. על בובר יש לומר את ההפך: כמו רבים מן ההוגים הסוציאליסטים (ומארקס ביניהם), הוא הציג ערעור פילוסופי על האינדיבידואליזם האטומיסטי. אין זאת שבובר ביטל את מושג האינדיבידואל, אלא שהוא כפר בהבחנה העקרונית בין הפרט לבין היחסים החברתיים של הפרט

עם עובד (תל אביב, תשי״ז), עמ׳ 162-163]. אלא שדמיון זה אין בו כדי להפוך את לאנדאואר למנהיגה של ההתישבות הציונית סוציאליסטית, גם לא ל״מנהיגה הנסתר״.

[19] בעמודים הבאים יופיעו לסירוגין, ביחס לתזות מסויימות של בובר הכינויים ״מטאפיסיקה״, ״תפיסת סובייקט״, ״תפיסת אדם״, ״תורת אדם״ ואף ״אנתרופולוגיה פילוסופית״. ריבוי הכינויים נובע מכך שאף אחד מהם אינו מוצלח, ואפשר להעלות טענות ביקורתיות ביחס לכל אחד מהם. מכל מקום, השמות השונים הללו מתייחסים לאותו חלק בפילוסופיה של בובר העוסק במהות האדם (ובנגזרותיה של המהות) תוך שימוש בקטגוריות מופשטות (״זיקה״, ״דו-שיח״, ״אבות הדיבר אני-אתה ואני-לזי״ וכן הלאה). אפשר שהדרך הפשוטה ביותר לתחום דיון זה היא גם המדוייקת ביותר: לא על-פי תכניו של הדיון, אלא על פי החיבורים של בובר שבהם הוא נפרש. חיבורים אלה (שהעיקריים שבהם הם ״אני ואתה״, ״דו-שיח״ ו״יסודותיו של הבין-אנושי״) קובצו, בנוסחם העברי, בכרך ״בסוד שיח״ [**בובר מרטין**, **<u>בסוד שיח</u>**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973)]. לדיון במקצת הבעיות שבהגדרת תחום דיון זה אצל בובר וכינויו בשם ראה:
Hartshorne Charles, ***"Martin Buber's Metaphysics"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.)**, **<u>The Philosophy of Martin Buber</u>**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 49-68.

[20] Gemeinschaft. וראה הערה 30 להלן.

[21] חיבור מוקדם זה לא פורסם בידי בובר. אברהם יסעור תרגמו ופירסמו בלווית הערות בקובץ פרי עטו ״חזון וחיי יום יום בקיבוץ״: **בובר מרדכי מרטין**, ***״חברותה ישנה וחברותה חדשה״***, בתוך: **יסעור אברהם**, **<u>חזון וחיי יום יום בקיבוץ (כרך שני)</u>**, הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997), עמ׳ 175-179.

[22] **לאנדאואר**, ***״דרך התבדלות אל החברותא״***, עמ׳ 28. וראה (לציטוט אצל בובר): **בובר**, ***״חברותה ישנה וחברותה חדשה״***, עמ׳ 177.

(הבחנה המאפיינת את ההגות הליבראלית ומשתמעת גם מדבריו של לאנדאואר). עמדתו זו נפרשת בחיבור הפילוסופי "אני ואתה" שפורסם בשנת 1923.[23]

בראשית החיבור הציג בובר את הנחות היסוד של שיטתו. כבר כאן ניכר עד כמה הוא רחוק מן התפיסה אודות ה"אני" האטומיסטי. שלוש התכונות העיקריות של "אני" כזה הן פשטותו, קדימותו וחוסר-התלות שלו. שלוש התכונות הללו נשללות באופן נחרץ אצל בובר. לשיטתו, ה"אני" כפול פנים הוא, וכל אחד מפניו הוא **יחס** ולא עצם. יש ב"אני" יסוד היחס "אני-אתה", ויש בו יסוד היחס "אני-לז". אם לדייק, אין לומר שהיחסים הללו נמצאים ב"אני", אלא להפך: שה"אני" נמצא בהם:

> **"אין לך אני לפי עצמו, אלא האני של אב-הדיבר אני-אתה והאני של אב-הדיבר אני-לז בלבד.**
>
> **אומר אדם 'אני', הרי הוא מתכוון לזה או לזה. האני שהוא מתכוון אליו ישנו עם ההגייה שהוא הוגה 'אני'. אף כשהוא אומר 'אתה' או 'לז', ישנו האני של אב-הדיבר האחד או השני.**
>
> **הוויתו של אני והגייתו אחת הן."**[24]

אין ה"אני" פשוט, איפוא, אלא מורכב משני "אבות יחסים" (בובר קורא להם "אבות דיבר")[25]. ברור גם, שאין ה"אני" קודם ליחסים הללו ואינו בלתי תלוי בהם. היחסים "אני-אתה" ו"אני-לז" מכוננים את ה"אני". בביטוי "יחס אני-לז" מבין בובר יחסו של האדם אל העולם שסביבו, ואל בני האדם האחרים, בבחינת אובייקטים-גרידא. קטגוריות-המשנה המאפיינות ביותר את אב-היחס "אני-לז" הן הידיעה (בבחינת הכרה "מדעית" של האובייקט), השימוש והשליטה. כשאני מבין דבר מסויים, מחיל עליו סדר וחוקיות, שם לו גבולות (ובכך שם גבולות להשפעתו עלי), משתמש בו לצרכי, הרי אני מכונן עמו יחסים של "אני-לז", ובכך מתכונן גם ה"אני" שלי כחלק מן היחס "אני-לז". לעומת זאת, היחס "אני-אתה" הוא היחס שבו הסובייקט אינו ניצב מול אובייקט גרידא, אלא מול סובייקט אחר הנתפס (או נחווה) ככזה. בובר קורא ליחס זה "זיקה". כאן אין שליטה, שימוש או הצבת גבולות. הזולת הנחווה כ"אתה" אינו חפץ אלא חיים, תנועה, התהוות. ועוד: זיקת ה"אני-אתה" לעולם זיקת גומלין היא. היא מתקיימת משני צידי היחס[26]. נדמה לי שלא נחטא אם "נתרגם" את מונחיו הקשים של בובר "יחס אני-לז" ו"יחס אני-אתה" למונחים המקובלים יותר: יחסים אינסטרומנטאליים ויחסים אותנטיים. ובכן, על-פי בובר, כשאני מתייחס אל הזולת באופן אינסטרומנטאלי, אני מכונן את עצמי כ"אני אינסטרומנטאלי". כשאני מתייחס אליו בזיקה אותנטית, אני מכונן את עצמי כ"אני אותנטי".

---

[23] **בובר מרדכי מרטין, *"אני ואתה"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>בסוד שיח</u>**, (תרגום: צבי ווסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 3 ואילך.
[24] **בובר, *"אני ואתה"***, עמ' 4.
[25] הדברים הבאים מסתמכים, באופן חופשי למדי, על החלק הראשון של "אני ואתה": **שם**, עמ' 3-27.
[26] דבר מהותי לעניין הוא, שהדיון המושגי המגדיר אפשרי בעיקר ביחס ליחס "אני-לז". הדיון הופך מעורפל וחמקמק בבואנו להסביר את היחס "אני-אתה". יחס זה הוא יחס של אותנטיות, ואותנטיות אינה מקבלת על עצמה בקלות הגדרות והמשגה.

בובר מרחיק לכת וטוען כי גם כלפי הטבע הדומם, כלפי אילן למשל, יכול אדם לעמוד בזיקה של "אני-אתה". אל מול השאלה הביקורתית: **"זיקה – זיקת גומלין היא. אם כן, תודעה לו לאילן כביכול, בדומה לשלנו?"**[27] הוא משיב: **"אין אני נודע אותה. ברם, כלום יש ברצונכם לנתח שוב את שאינו ביתות, משום שדומה עליכם כאילו עלה דבר זה בידיכם לגביכם?"**[28]. טענה זו של בובר חשובה לענייננו דווקא משום הסיפא שלה – הנסיון להפריד את "תודעת" האילן מן היחס "אני-אתה" הוא חסר שחר, אך כמוהו חסר שחר הנסיון להפריד את ה"אני" מן היחס "אני-אתה". האני נוצר ביחס הזה (או בבן-זוגו, היחס "אני-לז") וחי בתוכו. ועוד: אין האני מתכונן ביחס המופשט גרידא אל הזולת, אלא בדיבור, באמירה, כלומר: ביחס המוגשם, הקונקרטי. **"הוויתו של אני והגייתו אחת הן. הגייתו של אני והגייתו של אחד מאבות-הדיברות** [אני-אתה; אני-לז] **אחת הן"**[29].

מכאן, שה"השתקעות" בתוך ה"אני" שעליה המליץ לאנדאואר היא, על-פי בובר, מעשה של סתירה עצמית. אין ה"אני" מתגלה בהשתקעות זו, אלא **מתבטל**, שכן אין הוא קיים אלא ביחסו אל הזולת. לאנדאואר ביקש לכונן את החברותא, את ההוויה החברתית האותנטית, על-יסוד ה"אני" ש"מצא את עצמו". לשיטתו של בובר, אין אני בלא חברה, ואין אני אותנטי בלא יחסים חברתיים אותנטיים, כלומר, בלא חברותא[30]: **"אישיות מופיעה, עם שהיא נכנסת בזיקה עם אישים אחרים"**[31]. בהקדמה להוצאה בעברית של "אני ואתה", מ 1959, כתב בובר אודות שיטתו הפילוסופית:

> **"הרשות נתונה לכנות פילוסופיה זו בשם פילוסופיה של דו-שיח, שהרי יסודה בדעת הנפש, שאין הוויתנו מוצאת את תיקונה כעצמה אלא במגעו של איש לאיש, בזיקה של אני ואתה זה לזה, זו זיקה שלבושה דו-שיח."**[32]

ובגוף החיבור הוא אומר:

> **"רוח הוא דיבור. וכשם שהדיבור הלשוני מתמלל במוחו של האדם תחילה, ואחר-כך מתקולל והולך בגרון, ושניהם אינם אלא בבואות של המהווה האמיתי, ולאמתו של דבר לא הלשון גנוזה באדם, אלא האדם שרוי ועומד בלשון ומדבר מתוכה – כך כל דיבור, כך כל רוח. אין הרוח באני, אלא בין האני ובין האתה. [...] האדם חי ברוח כשיש בידו להשיב לו לאתה שלו. ויש בידו להשיב כשהוא נכנס בזיקה בכל ישותו. רק בכוח כוחה של זיקה בלבד יש בידו של האדם לחיות ברוח."**[33]

---

[27] **שם**, עמ' 7.
[28] **שם**, שם.
[29] **שם**, עמ' 4.
[30] המושג "Gemeinschaft" הוא מושג מרכזי בפילוסופיה של בובר (וכן בזו של לאנדאואר). בתרגומים של כתבי בובר לעברית, וכן בחיבורים שנכתבו בעברית במקור, מופיע מושג זה בדרך-כלל כ"חברותה", "חברותא" או "עדה". באותה מידה אפשר לתרגמו כ"שותפות" או "קהילה" (בתרגומים לאנגלית מופיע מושג זה כמעט תמיד כ "community"). וראה, בעניין זה, גם הערה 64 להלן.
[31] **שם**, עמ' 48.
[32] **שם**, עמ' מ"ז.
[33] **שם**, עמ' 30.

אפשר שבובר עצמו לא חש עד כמה מהווים הדברים הללו התקפה על שיטתו המטאפיסית של מורו לאנדאואר. ובכל זאת, ניכר כי תפיסת הסובייקט של בובר שונה מזו של לאנדאואר, ודומה, מבחינה צורנית, לזו שפיתח היגל בפרק שלו על "האדנות והעבדות" מן ה"פנומנולוגיה של הרוח"[34]. הן מצד הצורה והן מצד התוכן, קרובה תפיסה זו מאוד לתפיסת הסובייקט שהציג מארקס ב"האידאולוגיה הגרמנית"[35] וב"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"[36]. אכן, יש גם הבדל בולט לעיין בין שיטתו של בובר לשיטותיהם של היגל ומארקס: אצל בובר ניתן מקום מרכזי לאל, ל"אתה הנצחי"[37]. היגל הבין במושג "אלוהים" משהו שונה מאוד, ואילו בשיטתו של מארקס אין קיום לאל אלא בבחינת אידאולוגיה. אולם, אסור להתפס לטעות, ולפרש את מושג האלוהות של בובר פירוש דתי אורתודוקסי. עד כמה רחוק בובר מפטישיזם דתי, יסתבר מן הציטוט הבא (הלקוח ממאמרו "החברותה"[38] מ 1919):

"בני האדם המתגעגעים על החברותא מתגעגעים על האלוהים. כל ערגון להתקשרות אמיתית מוליך לאלוהים וכל ערגון לאלוהים מוליך אל החברותא האמיתית. אולם הערגון לאלוהים עדיין אינו הרצון לאלוהים. בני האדם מבקשים את אלוהים, אבל הוא אינו ניתן לגילוי, כי אינו 'בנמצא'. בני האדם רוצים את אלוהים, אולם אלוהים אינו רוצה למסור עצמו לידיהם, כי אינו רוצה להיות קנין; הוא שואף להתגשם במעשה. כשבני אדם ירצו שאלוהים יהיה, יכוננו את החברותא"[39]

גם אם אין תפיסת הסובייקט של בובר זהה לתפיסתו של מארקס, מכל מקום היא דומה לה למדי במאפיינים חשובים. גם דבריו של בובר על התמורות ההיסטוריות שעבר המין האנושי והתמורות באישיות שעובר כל פרט – "**הצד השווה שבין תולדות הפרט ובין תולדותיו של המין האנושי** [...] **הוא** [...] **ריבויו המתמיד והולך של עולם הלז**"[40] – גם דברים אלה דומים למדי לניתוחיו של מארקס אודות התגברות הניכור במהלך ההיסטוריה, עד השיא של החברה הקפיטאליסטית[41]. עמדתו של בובר באשר ליחסים החברתיים האינסטרומנטאליים המנוכרים חשובה לענייננו, משום שנובעת ממנה אצל בובר (כפי שאראה בהמשך) עמדה ביחס לפוליטיקה ולמוסדות המדינה, שהיא נבדלת מבחינה עקרונית מזו של לאנדאואר (וכאן אנו מתקרבים כבר לשאלות העומדות במוקד מחקרי זה).

---

[34] **Hegel, Phenomenology of Spirit**, pp. 111-119.

[35] ***מארקס, "האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 236-237.

[36] ***מארקס, "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 146-150.

[37] ***בובר, "אני ואתה"***, עמ' 57 ואילך.

[38] בתרגומים השונים של כתבי בובר (וכן בחיבורים שכתב בעברית) מופיעה המלה לפעמים בצורתה הארמית "חברותא" ולפעמים בצורה העברית "חברותה". אני בחרתי לאחוז בצורה הארמית, אולם בציטוטים ובשמות חיבורים שימרתי את הצורה שבה ניתנה המלה במקור.

[39] בובר הכניס קטע ממאמר חשוב זה לפרק התוספות ב"נתיבות באוטופיה" אולם, מעולם לא פירסם בעברית את המאמר בשלמותו. בתרגום הפיסקה לעיל נעזרתי בשני תרגומים "רשמיים למחצה" של המאמר: א) תרגומו של אברהם יסעור [**בובר מרדכי מרטין, *"חברותה"***, (תרגום: אברהם יסעור), בתוך: **יסעור אברהם (עורך), מרטין בובר והקיבוץ – קובץ מכתבי בובר, מבוא והערות**, הוצאת המרכז האוניברסיטאי הקיבוצי, אוניברסיטת חיפה, עמ' 92-93]. ב) תרגום שנעשה עבור תכנית ההדרכה של תנועת צופי תל"ם **המתגעגעים על העדה** (הוצאת צופי תל"ם, תשמ"ו).

[40] ***בובר, "אני ואתה"***, עמ' 28.

[41] ראה למשל: **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 118-130, 142-148; **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 21-32 (בעיקר עמ' 26).

בסוף החלק הראשון של "אני ואתה" מתאר בובר את החיים ב"עולם הלזים" (כלומר: בעולם היחסים המנוכרים והאינסטרומנטאליים):

"[... האדם רואה] **בעולם הלזים את העולם, בו עליו לחיות ואף נוח לחיות בו, ולא עוד אלא שהוא בא על האדם בכל מיני גירויים וריגושים, עשיות והכרות. בפרשת-תולדות מוצקה ונוחה זו נגלים רגעי-האתה כאפיזודות לירידות-דראמתיות משונות, אמנם שובי לב בקסמיהם, אבל מסוכנים בפריצת גדרם, מרופפים את הקשרים הבדוקים והמנוסים, משיירים אחריהם יותר ספקות מאשר קורת-רוח, מערערים את הביטחון, מטילים אימה הם. הואיל וסוף-סוף מוכרחים לצאת מהם ולשוב אל ה'עולם' – מפני מה לא להישאר בו? למה לא נתבע את העומד לפנינו לחזור לשורתו ולא נשלחהו לתחום העצמים? מפני מה לא לומר** 'אתה' **ולהתכוון ללז, שעה שמוכרחים לומר** 'אתה' **כגון לאב, לרעיה** [...]**? הרי הגייתו של הקול** 'אתה' **בבלי-הדיבור עדיין אין משמעה אמירתו של אב-הדיבר המאוים; הרי אפילו לחישת הנפש שמלחשת** 'אתה' **מאוהב אין סכנה עמה, כל אימת שמתכוונים בלבם רק לדעת ולהשתמש.**"[42]

למרות הביקורת הנפרסת בפיסקה לעיל, בובר מכיר בכך שהחיים ב"עולם הלזים" הם מאפיין הכרחי של הקיום האנושי. את הדיון בחיים אלה הוא מסכם במלים: "**בלי הלז אין האדם יכול להתקיים. אולם מי שחי רק עמו בלבד, הוא אינו האדם**"[43]. יש דמיון צורני (ואולי יותר מצורני-גרידא) בין הדיון של בובר במעמדו של "עולם הלזים", לנוסח השלישי של הצו הקטגורי אצל עימנואל קאנט, ולדבריו של מארקס אודות "ממלכת הכורח" ו"ממלכת החירות". קאנט ניסח כך את הצו הקטגורי (בגירסתו השלישית): "**עשה פעולתך כך שהאנושות, הן שבך הן שבכל איש אחר, תשמש לך לעולם** גם **תכלית ולעולם לא אמצעי** בלבד"[44]. כלומר: בחיים על-פי הצו הקטגורי לא מתבטל היסוד האינסטרומנטאלי בפעולות האנושיות; מתבטלת רק שליטתו המוחלטת, חסרת הגבולות, על הפעולות הללו. קאנט לא תבע ביטולו של היחס האינסטרומנטאלי, ומכאן שהכיר בכך שיחס זה הוא מרכיב הכרחי של חיי אדם: אמנם האדם ממש את אנושיותו רק בתחומו של המוסר, כלומר בתחומה של "ממלכת התכליות", אולם על-מנת להתקיים כבריה מוסרית חייב האדם קודם כל להתקיים; ואי אפשר להתקיים מבלי להתייחס אל עצמך ואל זולתך (גם) ככלי. קאנט לא תבע, איפוא, ביטולו של היחס האינסטרומנטאלי אלא הגבלתו והעמדתו תחת החוק המוסרי. הגיון דומה הנחה את דבריו של מארקס אודות "ממלכת הכורח", הבלתי ניתנת לביטול כל עוד תלויים בני-האדם בחילוף החומרים שלהם עם הטבע (כלומר: לעד). את ממלכת הכורח ניתן רק לצמצם (ולעשותה ל"אנושית" יותר) אך אין לבטלה. על בסיסה של ממלכת הכורח נכונה ממלכת החירות[45]. האחרונה הולכת ומתרחבת ככל שמצטמצמת הראשונה, אבל בלא הראשונה אין השניה יכולה להתקיים. התלות ההכרחית של האדם בטבע פירושה גם מידה הכרחית של אינסטרומנטאליות ביחסיו עם זולותיו. שכן, כל אדם מנכס לעצמו את הטבע מבעד לעבודתם של בני-אדם אחרים. כלומר: הוא מתייחס אליהם (גם) כאמצעים.

---

42 **בובר**, ***"אני ואתה"***, עמ' 27.

43 **שם**, שם.

44 **קאנט**, **<u>הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות</u>**, עמ' 95 (ההדגשות שלי – י.ג.).

45 **Marx Karl**, **<u>Capital, volume 3</u>**, pp. 958-959.

מתוך שיקולים דומים (כך נראה) אומר בובר: **"אין באב-הדיבר אני-לז משום רע כשם שאין החומר מיסוד הרע"**[46]. הרע שביחס "אני-לז" הוא ההתיימרות שלו למלא ללא שיור את עולם היחסים של האדם, השתלטותו על האדם: **"מוסר אדם עצמו לשלטונו של זה, משתרג עליו ללא הפסק עולם-הלז, ואני של עצמו מציאותו מתנדפת, עד שביעותי-חלום מבחוץ ורוח רפאים מבפנים מלחשים ומודים זה לזה על חוסר גאולתם"**[47]. את המלים "התיימרות" ו"השתלטות" אסור כמובן לקבל כלשונן. "עולם-הלז" אינו ישות אמיתית בעולם, שבכוחה להתיימר או להשתלט. השתלטותו של עולם-הלז על עולמו של אדם אין פירושה אלא התנכרותו העצמית של האדם: אדם שהכפיף עצמו באופן מלא לשלטונם של היחסים האינסטרומנאליים הפך את הקיום-גרידא למהות עבורו. זהו, כזכור, אחד הביטויים המובהקים ביותר של הניכור.

אין האדם יכול למלט עצמו מ"עולם-הלז", אומר בובר. מעל "עולם הלז" **"מרחפת נוכחותו של האתה כרוח המרחפת על פני המים"**[48]. אי אפשר לחיות כל הזמן ב"עולם האתה". את החיים הראויים תאר בובר כחיים של תנועה מתמדת בין ה"אתה" לבין ה"לז". האדם החופשי יודע "[...] **שחיי החידלון שלו הם לפי כל עצמם ריחוף-ניעה בין אתה ובין לז, והריהו חש ומרגיש בטעמו זה. די לו, שניתנה לו לפסוע ולחזור ולפסוע על סף המקדש, שבו לא יוכל לשהות עולמית** [...]"[49]. בובר ירד איפוא למלוא עומקה של הגדרת האדם כבריה חברתית. בין מרכיביה של הגדרה זו עומדת התלות ההכרחית של האדם בזולתיו, ופירוש הדבר שגם יחסי השימוש והשליטה הכרחיים לקיום האנושי. תחום-הכרח זה הוא היסוד שעליו מוקם מקדש היחסים האותנטיים, יחסי "אני-אתה", או הוא המים שרק על גבם יכולה הרוח לרחף. ביחס "אני-אתה" מוצא היחס "אני-לז" לא רק ניגוד, אלא גם הצדקה לקיומו. יתר על כן, החיים ב"עולם-הלז" אינם רק תנאי הכרחי לרגעים האותנטיים המתחוללים במקדשו של ה"אתה"; הם גם בחזקת ייעוד עבור מי שזוכה להכנס לפני ולפנים של המקדש: **"כאן, בארץ החולין, רבת הפגמים, על הניצוץ לעמוד בניסיון ובמבחן"**[50].

העיון ב"מטאפיסיקה" של בובר, הנפרשת בחיבורים שקובצו בספר "בסוד שיח", עלול להוביל לטעות בהבנת הפילוסופיה שלו. עלול להווצר הרושם, כי אין לבובר כלל פילוסופיה של החברה, או, למצער, כי פילוסופית החברה שלו אינה קשורה במטאפיסיקה או בתפיסת האדם שלו. אם אכן נידון האדם לקיום בהוויה מנוכרת, ובה "הבלחות" של מפגשים אותנטיים עם הזולת, קל להסיק, לכאורה, שהוויה זו והבלחות אלה אינן תלויות באורח סיבתי בסיטואציה ההיסטורית-ספציפית או בצורה החברתית הקונקרטית שבה חיים בני האדם. לכאורה, גם אם בובר מחזיק בתפיסה חברתית, הרי אין חיבור מהותי בינה לבין המטאפיסיקה או תפיסת הסובייקט שלו, ואפשר לעסוק בהן בנפרד, או אף להתעלם כליל מהראשונה. תחת פרשנות זאת, הופכת "פילוסופית האדם" של בובר (המנותקת מן הפילוסופיה של החברה), לסוג של אקזיסטנציאליזם,

---

46 **בובר**, ***"אני ואתה"***, עמ' 35.
47 **שם**, שם.
48 **שם**, עמ' 37.
49 **שם**, עמ' 40. ציטוט זה והציטוט הבא לקוחים מהדיון של בובר במושגי הסיבתיות, החירות וההכרח, אולם הם הולמים לחלוטין גם את הדיון שלו ביחסים החברתיים (הדיונים הללו מופיעים אצל בובר כמכלול אחד ובלא הבחנות חותכות).
50 **שם**, שם.

הדומה מבחינות רבות לזה של סארטר[51]. כך מפרשים ומבקרים רבים של בובר עוסקים בהרחבה בתורתו אודות יחסי "אני-אתה" ו"אני-לז", מבלי שידרשו כלל לפילוסופיית החברה שלו[52]. אולם, לדעתי, פרשנות "אקזיסטנציאליסטית" כזאת לבובר היא שגויה. אין אני טוען כי בובר לא היה פילוסוף אקזיסטציאליסט, אלא שעלינו להבין במדוייק איזה סוג של אקזיסטציאליסט היה בובר; ובאקזיסטנציאליזם שלו תופס הרעיון של "חידוש מבנה החברה", ובפרט מושג ה"חברותא" מקום מרכזי. בובר פיתח תיאוריה סוציאליסטית (שבמרכזה מושג ה"חברותא") עוד לפני שכתב את חיבוריו המטאפיסיים. הוא אף הכניס את הדיון בחברותא אל תוך החיבורים הללו, ומשום כך תמוהה עוד יותר הנטיה הפרשנית להתעלם מן הקשר שבין תפיסת החברה של בובר ובין ה"אקזיסטנציאליזם" שלו.

גם אם לא מתעלמים ממושג ה"חברותא" של בובר, אפשר לכאורה לשלב אותו בתוך המטאפיסיקה הבובריאנית, מבלי לחרוג ממנה אל פילוסופיה של החברה או אל תפיסה של

[51] גם לסארטר היו כידוע השקפות חברתיות. עמדותיו היו סוציאליסטיות, ובשלב מסויים גם מארקסיסטיות. אולם, העמדות האלה לא היו מעולם **חלק אינטגראלי** מן האקזיסטנציאליזם של סארטר. חיבורו של סארטר "Question de Méthode"* הוא כתב הגנה נמרץ על הקשר החיובי שבין מארקסיזם ואקזיסטנציאליזם, אבל אף בחיבור זה מוצגים שני אלה כדברים נבדלים ובעלי מעמד לוגי שונה: המארקסיזם הוא פילוסופיה, האקזיסטנציאליזם הוא אידאולוגיה**; המארקסיזם מספק את "רשת הקואורדינטות" של המחשבה בזמננו***, בעוד האקזיסטנציאליזם הוא פרוייקט אוטונומי (לפחות בשלב ההיסטורי הנוכחי) בתוך הרשת הזו****. איחודם של המארקסיזם והאקזיסטנציאליזם יקרה רק בשעה שהפילוסופיה המארקסיסטית תתגשם בצורת מהפכת שחרור. איחוד זה לא יהיה אלא ביטול דיאלקטי של המארקסיזם והאקזיסטנציאליזם גם יחד°.
בניגוד לסארטר, גאורג לוקאץ' טען כי האקזיסטנציאליזם (בעיקר בגירסתו הסארטריאנית) הפך, בתום מלחמת העולם השניה, לפילוסופיה ה"רשמית" של הבורגנות [**לוקאץ' גיאורג, <u>אכזיסטנציאליזם או מארכסיזם?</u>**, (תרגום: א. ראובני), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950)]. אף אם לא נובע מכך קשר **הכרחי** בין אקזיסטנציאליזם ובורגנות, הרי שמצד שני סארטר לא הצליח לבסס קשר **הכרחי** בין אקזיסטנציאליזם לסוציאליזם.
לא כן הדבר אצל בובר. אצלו, האנתרופולוגיה הפילוסופית, תפיסת החברה והסוציאליזם האנארכיסטי קומונאלי ארוגים יחד לכדי מסכת פילוסופית אחת (על כך בהמשך). בכך דומה בובר למארקס ושונה למדי מן הזרמים המקובלים באקזיסטנציאליזם של המאה העשרים. הגישה הפרשנית ה"הופכת" את בובר לסוג של אקזיסטנציאליסט סרטאריאני מבוססת, לדעתי, על טעות בהבנת בובר.
* התרגום לאנגלית, שמתוכו מראי המקום שלהלן:
Sartre Jean-Paul, <u>**Search for a Method**</u>, Alfred A. Knopf (New York, 1963).
** **ibid**, pp. 7-8.
*** **ibid**, pp. 30-31.
**** **ibid**, pp. 174-181.
° **ibid**, pp. 34, 181.

[52] ראה למשל:
Hartshorne, ***"Martin Buber's Metaphysics"***, pp. 49-68.; **Wheelwright Philip**, ***"Buber's Philosophical Anthropology"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.)**, <u>**The Philosophy of Martin Buber**</u>, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 69-96; **Rotenstreich Nathan**, ***"The Right and the Limitations of Buber's Dialogical Thought"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.)**, <u>**The Philosophy of Martin Buber**</u>, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 97-132.
מגמה זו מאפיינת גם מאמרים נוספים באותו קובץ. הרברט שניידר נכשל, לדעתי, בטעות ההפוכה, כאשר הוא דן בפילוסופיה הסוציאליסטית של בובר במנותק מהקשריה המטאפיסיים:
Schneider, ***"The Historical Significance of Buber's Philosophy"***, pp. 472-474 .

טענתו של שניידר:
"Buber does not mix his I-Thou theology with his You-and-I theory of community" [**ibid**, p. 473]
נראית לי פרדוקסאלית במיוחד. הצמצום של יחסי "אני-אתה" לתחום התאולוגיה מתעלם מדברים מפורשים של בובר, ובפרט מטענתו כי יחס הזיקה "אני-אתה" נכון **בשלוש** רשויות: החיים עם הטבע, **החיים עם בני-אדם**, והחיים עם "המצואים הרוחניים" [**בובר, *"אני ואתה"***, עמ' 5-6].
כניגוד לגישות אלה ראוי להזכיר את מחקריו של אברהם יסעור, ובפרט את הפרק "חברותה וסוציאליזם" [**יסעור אברהם, <u>פרקים בהגותו החברתית של מ. מ. בובר</u>**, הוצאת אל"ף (תל אביב, 1981), עמ' 107 ואילך]. יסעור דן בתפיסת הסובייקט של בובר ובתפיסת החברה שלו כמכלול פילוסופי אחד.

סוציאליזם. כך עושה, למשל, גבריאל מרסל במאמר פרשנות שלו על בובר[53]. בכל פגישה אותנטית, אומר מרסל, נוצרת חברותא; היא יכולה להוולד גם בארוע של רגע, כמו למשל מפגש פתאומי בין שני זרים ברכבת[54]. החברותא (הקהילה, community, Gemeinschaft) הופכת תחת פרשנות זו למעין "רגע אותנטי" סארטריאני. על-אף שאיני מקבל גישה פרשנית זו יש להודות שהיא נובעת, לפחות באופן חלקי, מחוסר עקיבות בשימוש של בובר במושג ה"חברותא". כפי שהעיר אברהם יסעור, בובר מעולם לא סיפק הגדרה ל"חברותא" העונה לדרישות של דיסציפלינה מדעית כלשהי[55]. יתר על כן, נראה שהמושג משמש אצלו בכמה אופנים שונים. במקומות מסויימים נדמה שיש זהות בין החברותא לבין יחס "אני-אתה"[56] (כפי שמציע מרסל בפרשנותו). אולם דבר זה אינו מתיישב עם מכלול הדיון של בובר בחברותא בכתביו השונים (ובכלל זה גם כתביו המטאפיסיים). היחס "אני-אתה", לדברי בובר, הוא תמיד רגעי; על ה"אתה" הפרט נגזר שישוב ויהיה ל"לז" בחלוף רגע הזיקה[57]. לעומת זאת, על החברותא דיבר בובר בדרך-כלל לא כעל "רגע" אלא כעל צורת חיים, על פני רצף של זמן, המלכדת ציבור אנשים לכלל קבוצה או עדה בעלת "משטר פנימי של חיים משותפים" (כלשונו)[58]. קשה לזהות, איפוא, את המושג "חברותא" אצל בובר עם המושג "יחס אני-אתה". כאמור, נראה שהבעיה שלפנינו נובעת מחוסר עקיבות אצל בובר, ואין לפתור אותה מבלי לקבל הכרעה פרשנית המבחינה בתורתו בין עיקר לטפל, או בין ניסוחים מדוייקים פחות או יותר של תורתו. אני רואה שלושה פתרונות פרשניים האפשריים מבחינה עקרונית: א) לזהות בין ה"חברותא" לבין "יחס אני-אתה" (כפי שעושה גבריאל מרסל); ב) לקבוע שהחברותא היא צורת ארגון חברתית שבו נגאל היחס "אני-אתה" מקללת היותו בן-חלוף, כלומר: שבחברותא (ורק בה) הופך היחס הזה מרגעי למתמיד; ג) לומר שהחברותא אינה, כשלעצמה, היחס האותנטי "אני-אתה", אלא היא המצע החברתי שבתוכו גדלה אפשרותן של זיקות "אני-אתה" לבוא לכדי מימוש.

לדעתי, הדרך הפרשנית השלישית היא ההולמת ביותר את מכלול תורתו של בובר, והיא הדרך הנכונה לשלב בין תפיסת האדם ובין פילוסופית החברה שלו. זיקות "אני-אתה" הן מטבען רגעיות וספונטניות. הן יכולות להופיע בכל זמן ומקום, אפילו במפגש של שני זרים ברכבת. מפגש כזה יכול להיות רגע של אותנטיות, אבל עדיין אינו חברותא, אף לא "עובר של חברותא". החברותא מופיעה כאשר בני-אדם מארגנים את חייהם באופן שיבטא, בתוך עולם ה"לז" (שאין מנוס ממנו),

---

[53] **Marcel Gabriel, *"I and Thou"*, in: Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.),** The Philosophy of Martin Buber, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 41-48.

[54] **"ודאי נכון הדבר, שבתוך הפגישה** [האותנטית] **נוצרת מעין קהילה (**community, Gemeinschaft**).** [...] **הזר, שאיני אומר לו דבר, היושב לצידי ברכבת או במסעדה, אינו שייך להיסטוריה שלי. העובדה שאנו אוכלים אותו מזון (לדוגמא) אינה מספיקה כדי שתווצר בינינו קהילה. אבל ארוע של רגע, אפשר שיהיה די בו כדי להוליד קהילה זו. לדוגמא: עצירה בלתי-צפויה של הרכבת, שעלולות להיות לה השלכות קיומיות עבור שנינו. זה עשוי להספיק לשם פירצה במחסום המפריד בינינו. בקצרה: זה עשוי להספיק כדי שניצור קשר.** [...] **קהילה זו, שעדיין עוברית היא, אך מסוגלת לגדול ולהיות עשירה עד אין קץ** [...]**."[ibid, p.46]** .
אגב, בובר עצמו השתמש בדוגמא דומה מאוד לזו שבחר בה מרסל, כדי לתאר רגע של זיקה "בין-אנושית". אולם, כפי שעולה מדבריו של בובר שם, זהו **רגע** בלבד, שאין לזהותו עם הוויה בעלת רציפות של יחסי חברותא: **"אף מקרים פשוטים שבפשוטים יכול שיהיו נמנים עליה, כגון שני בני-אדם שאינם מכירים זה את זה והנה החליפו ביניהם מבטי שימת-לב כשנזדמנו בקרון-חשמלית מלא וגדוש, ומיד הם חוזרים וגולשים אל המסוכמות-שגרות של אי-רצון-לדעת-זה-על-זה-דבר, של נברות"** [**בובר מרדכי מרטין, *"יסודותיו של הבין-אנושי"***, בתוך: **בובר מ. מ.,** **בסוד שיח**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 215].

[55] **יסעור,** **פרקים בהגותו החברתית של מ. מ. בובר**, עמ' 108.

[56] ראה למשל: **בובר מרדכי מרטין, *"התחדשות חיי עם"***, בתוך: **בובר מ. מ.,** **נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תשי"ז), עמ' 170.

[57] **בובר, *"אני ואתה"***, עמ' 27.

[58] ראה למשל: **בובר, *"על החברותא"***, עמ' 140; **בובר מרדכי מרטין, *"דו-שיח"***, בתוך: **בובר מ. מ.,** **בסוד שיח**, (תרגום: צבי וויסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 143.

משהו מטעמו של ה״אתה״, אופן שיחליש את תוקפו של עולם ה״לז״ ויצור בתוכו הזדמנויות רבות יותר להופעתו של היחס ״אני-אתה״. יצירת חברותות, שלא כמו מפגשי ״אני-אתה״ גרידא, כבר אינה בגדר ״ארוע נצחי״: היא בבחינת פרוייקט חברתי היסטורי. קוטב ה״לז״ של הקיום האנושי הכרחי הוא, ועל כן נצחי. כמוהו נצחית התנועה שבין קוטב ה״לז״ ההכרחי לקיום, לבין קוטב ה״אתה״ שבו מבטא האדם באורח פוזיטיבי את מהותו. אולם, מכך שהתנועה היא נצחית לא נובע שלא תתכן התפתחות היסטורית המצמצמת את שליטתו של ה״לז״ בחיינו, ומגדילה את הפוטנציאלים להתרחשותם של מפגשי ״אני-אתה״. אצל בובר, הפרוייקט החברתי-היסטורי של חידוש מבנה החברה (יצירת חברותות) קשור באופן מהותי לעקרונות המופשטים וה״אל-זמניים״ שבבסיס תפיסת האדם שלו. המעבר מן המטאפיסטיקה אל הפילוסופיה של החברה מסתבר מן הקירבה המהותית שבין **היחסים הפוליטיים** לבין ״יחסי אני-לז״, ובין **החברותא** לבין ״יחסי אני-אתה״[59].

הקירבה העקרונית שבין יחסי ״אני-לז״ ובין היחסים הפוליטיים-אינסטרומנטאלים ניכרת בכך שקטגוריות דומות מאפיינות את שני אלה: קטגוריות ה״שימוש״ וה״שליטה״[60]. ״יצר התועלת״ (השימוש) הוא, לדעת בובר, העומד בבסיס היחסים הכלכליים, ו״רצון השררה״ (השליטה) נמצא במוקד היחסים הפוליטיים. על יסוד הנחות אלה קישר בובר את הפוליטיקה והכלכלה אל יחסי ״אני-לז״[61]. קישור זה ישמש לנו, איפוא, נקודת מעבר מתפיסת האדם של בובר אל תפיסת החברה שלו. ״רצון התועלת״ ו״רצון השררה״ הם, לדעתו, מאפיינים מהותיים של ״עולם הלזים״, וככאלה הם מרכיבים **הכרחיים** של הקיום האנושי. מהכרה זו נגזרת הכרה ב״לגיטימיות״ של הכלכלה ושל המדינה: **"הכלכלה, בית-מגוריו של יצר-התועלת, והמדינה, בית-מגוריו של רצון-השרדה, שותפות הן בחיים כל אימת ששותפות הן ברוח. מתנכרות הן לו לרוח, מתנכרות הן לחיים"**[62]. בובר לא שלל, איפוא, את הכלכלה ואת המדינה כשלעצמן, אלא את הכלכלה המנוכרת והמדינה המנוכרת, וליתר דיוק: את המידה של ניכור כלכלי ופוליטי שאינה הכרחית. יחס ״סלחני״ זה למדינה מבדיל את בובר מקודמיו באנארכיזם. בקונין וקרופוטקין ראו במדינה ״כפיה חיצונית״. לאנדאואר כבר הכיר בכך שהמדינה היא ביטוי של ניכור הרוח (הוא ראה במדינה ״תחליף הרוח״ או רוח מנוכרת). למרות זאת, יחסו אל המדינה נשאר בעיקרו יחס של שלילה מוחלטת, ״טהורה״. לעומת זאת, שלילת המדינה אצל בובר היא שלילה דיאלקטית: המדינה אינה ״רע טהור״ שצריך לחסל אותו, אלא ניכור היחסים האנושיים שיש להתגבר עליו – להתגבר עליו במידת האפשר. ככל

[59] קירבה מהותית ולא זהות! כיוון שיסוד ה״לז״ ויסוד ה״אתה״ שניהם נצחיים, אפשר לומר רק כי היחסים הפוליטיים **קרובים יותר** אל קוטב ה״לז״, או **מועדים יותר** להפוך ליחסי ״אני-לז״, ויחסי החברותא קרובים יותר אל קוטב ה״אתה״, או מועדים יותר להיות יחסי ״אני-אתה״. אולי אפשר לומר שיחסים פוליטיים ״טהורים״ היו גם יחסי ״אני-לז״ מוחלטים, ושחברותא ״טהורה״ היתה הוויה נצחית של יחסי ״אני-אתה״. אולם, בובר מדגיש שבעולם האדם לא מופיעים היחסים הללו בצורתם הטהורה: **"דבר ידוע הוא** [...], **שהיצירים החברתיים כולם יש בהם קורטוב של תעצומה, של מרות, של שרדה, שהוא צורך קיומם; אבל אין יסוד זה עיקר בשום יציר חברתי שאינו פוליטי. והרי זה דווקא העיקר בכל היצירים האלה, שבני-אדם מתחברים ונכנסים ושרויים בזיקה של חיבור הדדי, והוא יסודה של כל חברה קטנה או גדולה"** [**בובר**, ***״בין חברה למדינה״***, עמ׳ 397].

[60] בובר מנה ביחס ״אני-לז״ גם את קטגורית ה״ידיעה״. אולם הידיעה, בהקשר זה, היא בעיקרה אמצעי לשליטה ולשימוש. הדיון של בובר ביחס ה״ידיעה״ השורר בעולם הלזים דומה למדי לאופן שבו כתבו מקס הורקהיימר ותאודור אדורנו ב״דיאלקטיקה של הנאורות״ על ה״ידע שהנו כוח״ ("Das Wissen, das Macht ist"), המשמש כמכשיר לשיעבוד הטבע ובני-האדם:

Horkheimer Max, Adorno Theodor W., Dialektik der Aufklärung, S. Fischer Verlag (Frankfurt am Main, 1969), p. 10.

[61] **בובר**, ***״אני ואתה״***, עמ׳ 37.

[62] **שם**, שם.

האנארכיסטים, גם בובר שלל את המדינה. אבל שלילת המדינה שהציג בתורתו היא **עקרונית**, והאפשרות ליישמה במציאות היא תמיד מוגבלת, וגם הגבלה זו היא **עקרונית** (היא נובעת בהכרח מהנחות היסוד של השיטה). גם בכך קרוב בובר אל מארקס יותר מכפי שהוא קרוב אל לאנדאואר או אל קודמיו באנארכיזם.

הסוציאליזם, לפי בובר, פירושו מאמץ מתמיד לחידוש מבנה החברה, כלומר, לצמצום תחומם של היחסים הפוליטיים. אבל המאבק לצמצום היסוד הפוליטי אינו יכול להיות בעצמו מאבק פוליטי, ומכל מקום אינו יכול להיות פוליטי-גרידא. שיגשוגה של המדינה הפוליטית אינו רק גורם לגסיסתה של החברה (כפי שחשבו בקונין וקרופוטקין), אלא הוא גם תוצאה של גסיסה זאת, של התדלדלות היחסים החברתיים. ב״נתיבות באוטופיה״ כתב בובר:

״ראינו, שמטרתו העיקרית של הסוציאליזם המכונה 'אוטופי' היא להעמיד ככל האפשר את החברה במקום המדינה; והחברה – כמשמעותה האמיתית, היינו, לא מדינה מוסוית. ההנחות לחברה אמיתית ניתנות לסיכום זה: אין היא גיבוב של פרטים ללא קשר פנימי, שכן ציבור כזה אינו עשוי להתלכד אלא בכוחו של עקרון 'פוליטי', היינו עקרון של שליטה וכפיה. חברה אמתית – מן ההכרח הוא שתיבנה חבורות חבורות קטנות על בסיס של חיים משותפים. ועוד מן ההכרח הוא, שגם היחסים של חברי כל החבורות בינם לבין עצמם וגם היחסים של החבורות והאיגודים בינם לבין עצמם יהיו נחתכים ככל האפשר על-ידי העקרון החברתי, היינו עקרון הקשר הפנימי, שיתוף הפעולה והסיוע ההדדי. לשון אחר: רק חברה בעלת מבנה שלם תוכל לרשת את תפקיד המדינה.״[63]

ההבחנה שבין ״חברה״ ל״מדינה״ מופיעה כאן במפורש, אבל קודמת לה ומהותית ממנה היא ההבחנה בין ״חברה״ סתם ל״חברה אמיתית״. בובר לא נקט בעניין זה עקיבות קפדנית בטרמינולוגיה, אבל על-פי-רוב הבחין בין החברה בבחינת ״אוכלוסיה״ או ״ציבור״ מקרי לבין החברה האמיתית או הראויה. לציון המשמעות הראשונה השתמש (בעקבות הסוציולוג טניס) במלה הגרמנית Gesellschaft (״חברה״), ולציון השניה – ב Gemeinschaft (״קהילה״), שתורגמה בכתביו בדרך-כלל כ״חברותא״[64]. על-פי בובר, חברה, במשמעה האמיתי, אינה ציבור של אינדיבידואלים או אטומים אנושיים, המצטרפים זה אל זה כפרטים, אלא היא מבנה עשיר ומורכב של קבוצות, שותפויות ואיגודים הקשורים אלה באלה בקשרים פדראטיביים. בחיבורו ״בין חברה למדינה״ הוא מסביר:

״חברתו של קהל-עם אינה מורכבת מיחידים אלא מחברות [...] או קבוצות, מחוגים, מאגודות, מחבורות, מקהילות, חברות שהן שונות מאוד במינן, בדמותן, בהיקפן ובדינאמיקה שלהן. החברה (בה״א הידיעה), אינה מכלולן ומסגרתן בלבד, אלא היא גם עצמותן ותמציתן; הן בקרבה, אבל היא גם בקרב כל אחת מהן, ואין ביניהן אחת שבתוך

---

[63] **בובר, __נתיבות באוטופיה__**, עמ׳ 77.

[64] הסיבוך הלשוני רב יותר, שכן בובר השתמש במלה ״חברותא״ (Gemeinschaft) הן לציון הקבוצה האנושית הקטנה (חבורה, עדה או קהילה) והן לציון החברה הכללית, כאשר היא מורכבת ממארג פדראטיבי עשיר של קבוצות קטנות כאלה הקשורות ביניהן בבריתות של שותפות. כלומר: כאשר היא בנויה באופן פדראטיבי כזה, מהווה החברה (Gesellschaft) סוג של קהילה (Gemeinschaft) וליתר דיוק: קהילה של קהילות.

תוכה תוכל להיבדל ממנה. בייחוד עד כמה ששילובן של החברות זו בצד זו נוטה ליהפך לחיבורן זו עם זו, כלומר עד כמה שמתפתחים ביניהן כל מיני איגודים ובריתות, ובכן בתחום החברתי-איחודי, החברתי-פידראטיבי – פועלת החברה את פעולתה."[65]

אולם, מסביר בובר, החברה המודרנית עומדת באופן מובהק בסימן התדלדלות המארג החברתי העשיר הזה, והחלפתו בציבור של אינדיבידואלים, שאין בינם לבין מסגרת הגג החברתית-מדינית שום מסגרות חברתיות מתווכות (זולת, אולי, המשפחה הגרעינית). תהליך זה של פירוק החברה ושלילת המסגרות החברתיות הקונקרטיות החל, בתחומן של האידאות, לפחות מאז רוסו (שהתנגד לקיומן של חברות חלקיות בתוך המדינה)[66]. בשדה הפוליטיקה המעשית בישרה את פירוק החברה המהפכה הצרפתית[67], ובשדה הכלכלה – עליית הקפיטאליזם:

"תקופת הקאפיטליזם המפותח גרמה לדסטרוקטוראציה של החברה: הפקיעה את המבנה. החברה שקדמה לה היתה בנויה חברות שונות במינן, היא היתה יציר מקובץ ופלוראליסטי [...] איגוד של איגודים. דבר זה נתן לה את החיות הסוציאלית המיוחדת והכשיר אותה להחזיק מעמד בפני המגמה הטוטאליטארית של המדינה הצנטראליסטית שלפני המהפכה הצרפתית [...]. הפוליטיקה של המהפכה הצרפתית, שהיתה ערוכה נגד זכויותיהם של האיגודים, מיגרה התנגדות זו. מאז הצליח הצנטראליזם החדש, זה של הקאפיטליזם המפותח, לבצע מה שלא הצליח לבצע הצנטראליזם הישן: להפוך את החברה כולה לפרדים, לגרום לאטומיזאציה חברתית. ההון השולט במכונות, והשולט בעזרתן בחברה, אינו רוצה לראות לפניו אלא אישים פרטיים, והמדינה החדשה מסייעת לו לכך, עד שהיא מפקיעה את חיי הקבוצות האוטונומיות."[68]

ככל שנקלשים היחסים החברתיים, המאופיינים בדה-צנטראליזם, בפלוראליזם ובשיתוף, באה המדינה הפוליטית ויורשת את מקומם. המדינה, מבחינה זו היא היפוכה של החברה האמיתית: מאפייניה הם הצנטראליזם, האחידות והכפיה השילטונית. למבנה המדיני מתאים מבנה חברתי נעדר קשרים מהותיים של חיים משותפים – חברה שאיבדה את מהותה העצמית, ואין היא אלא "מדינה מוסווית"[69]. כמובן, אם החברה בצורתה האמיתית היא מערכת פדראטיבית ופלוראליסטית של אגודות קטנות, ואף היתה כזאת עד למוצאי ימי-הביניים, צריך להסביר כיצד נתאפשרה בכלל עלייתה של המדינה המודרנית. את ההסבר יש לחפש בתחומה של החברה עצמה, שכן המדינה – לפני שהיתה **גורם** למחלתה של החברה, היתה **סימפטום** של המחלה הזאת. למרבה הצער, בובר כמעט שאינו מתמודד עם שאלה זו. במספר מקומות הוא דן במקור כוחה של המדינה, אך תמיד בתמצות רב, כמעט באופן אגבי. ב"בין חברה למדינה" תלה בובר את כוחה של המדינה בעיקר באיום החיצוני הנשקף לכל חברה לאומית מצד החברות האחרות: **"העובדה, שכל עם ועם מרגיש את מציאותם של שאר העמים בחינת איום על קיומו, היא שמעניקה למדינה את הכוח**

---

[65] **בובר**, ***"בין חברה למדינה"***, עמ' 409-410.
[66] **שם**, עמ' 405.
[67] **שם**, עמ' 406; וכן: **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 118.
[68] **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 118 (בחלק מן המלים הלועזיות שיניתי מעט את הכתיב כדי להתאימו לצורה הנהוגה בימינו – י.ג.).
[69] **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 77.

המאחד המכריע. המדינה נשענת על יצר-הקיום של החברה עצמה"[70]. במצב היפותטי של שלום עולמי, טען בובר, תלך ותפחת מרותו של היסוד הפוליטי על זה הסוציאלי[71]. במקום אחר הציג בובר דווקא את המתחים הפנימיים שבכל חברה – תוצאת הכלכלה המודרנית **"עם התוהו המסודד שלה"**[72] (כלומר: מלחמת הכל בכל של הקפיטאליזם המודרני) – כגורם העיקרי לכך שהחברה הכפיפה עצמה למרות המדינה. בתנאי האנטגוניזם הכלכלי של החברה המודרנית, שיתוף הפעולה החברתי לא היה אפשרי עוד **"אלא בכניעה גמורה לעיקרון השלטון המרוכז"**[73]. אין אלה שני הסברים סותרים אלא משלימים, ודומה שבובר עצמו לא הכריע בין הגורם של "האיום מבחוץ" והגורם של "האיום מבית" לעלית המדינה[74]: בני האדם מסרו עצמם בידי המדינה הצנטראליסטית כדי להתגונן במשותף בפני האיום החיצוני (מצידם של עמים אחרים) ומפני האיום הפנימי של התפרקות שיתוף-הפעולה החברתי. אלא שהמדינה היא תרופה שככל שמשתמשים בה כן מחלישים את מערכת החיסון הטבעית של הגוף החברתי. ככל שהפקידה החברה את הגנת-עצמה בידי המדינה, כך הלכה ואיבדה את המבנה שלה, ואת יכולתה להתגונן **מפני** המדינה. היחסים הפוליטיים "בלעו" את היחסים החברתיים. מסגרות ההשתייכות הקונקרטיות פורקו, דולדלו, רוקנו מתוכן ועוקרו מכוח ממשי. יתר על כן, לא זו בלבד שהמדינה תפסה את מקומם של האיגודים השונים, **"אלא שהעיקרון הפוליטי במטבעו הצנטראליסטי חדר לתוך האיגודים גופם, הפך את המבנה שלהם ואת חייהם הפנימיים, וכך גרם לפוליטיזאציה גדלה והולכת של החברה עצמה"**[75].

יסודות מסויימים, הנראים כשייכים לתחום הפוליטי, הם לגיטימיים, על-פי בובר, גם מבחינה מהותית, כלומר, שהם ישארו בנחיצותם גם במצב חברתי של שלום מבית ומחוץ. מידה של צנטראליזם, של ארגון "מלמעלה", של מתן הוראות וציות להן, היא חיונית בכל צורה של ציוויליזציה מודרנית. בחיבור "בין חברה למדינה", עשה בובר שימוש בהבחנות של סן-סימון בין "מינהל" לבין "מימשל"[76]. בובר כינה בשם "מינהל" אותו **"תוקף הקביעה והפיקוד"**[77] השריר בתוך היסוד הסוציאלי. ממהותו של המינהל, שהוא מוגבל על-ידי **"ההנחות הטכניות הנתונות"**[78], כלומר, על ידי דרישות הקיום של חברה מודרנית. הדרישות הללו מטילות בהכרח מגבלות מסויימות על האוטונומיה של כל אגודה וקהילה. כל עוד נשאר המינהל בתוך תחומן של הדרישות ההכרחיות הללו, **"מכירים בו להלכה ולמעשה"**[79]. אולם, קבע בובר, תכונה מהותית של השליטה, על כל

---

[70] **בובר, *"בין חברה למדינה"***, עמ' 410.
[71] **שם**, עמ' 410-411.
[72] **בובר, *"על המשבר הגדול"***, עמ' 78.
[73] **שם**, עמ' 79.
[74] ראה: **בובר, *"בין חברה למדינה"***, עמ' 411.
[75] **בובר, *"על המשבר הגדול"***, עמ' 78. טענה זו של בובר חשובה במיוחד, ודומה שקל להווכח בצידקתה: מעט המסגרות החברתיות הקונקרטיות הקיימות עדיין בחברת זמננו – האיגוד המקצועי, אסיפת הדיירים, ועד השכונה ואפילו חברת-הילדים בבית הספר – מעתיקות בדרך-כלל אל תוכן את המבנה הארגוני של מדינת ההמונים (דמוקרטיה נציגותית, מפלגות, "איזונים ובלמים" וכו').
[76] **בובר, *"בין חברה למדינה"***, עמ' 406.
[77] **שם**, עמ' 411.
[78] **שם**, שם.
[79] **שם**, שם.
רק לעתים נדירות תאר בובר קוים לדמותו של "מינהל" זה, כפי שעשוי הוא להתקיים בחברה חופשית. כדי שלא ישארו הדברים ערטילאיים לחלוטין, מן הראוי לצטט כאן אחד מן המקומות הללו (מתוך הרצאה שנשא בובר בשנת 1931):

"שיטת ייצוג תהיה נחוצה גם בחברה שאני מתכוון לה; אבל היא לא תתגלם, כדרך שיטות-הייצוג של ימינו, בנציגיהם המדומים של המוני-בוחרים נעדרי-צורה, אלא בנציגיהם מנוסי-העבודה של המשקים השיתופיים. המיוצגים יהיו מקושרים עם נציגיהם לא כמו היום, דרך הפשטה ערטילאית, על-ידי הפראזיאולוגיה של מצע מפלגתי, אלא בפועל ממש, על ידי פעולה משותפת ונסיון משותף. הנציגות של היצרנים, היא החברה המחותכת

צורותיה, שהיא נוטה להתרחב מעבר לגבולותיה ההכרחיים, כלומר הלגיטימיים. זהו המקום שבו הופך ה"מינהל" הסוציאלי ל"מימשל" פוליטי. בחיבור "בין חברה למדינה", בובר קרא לכך "העודף הפוליטי" והגדירו כ"**ההבדל המדויק בין מימשל למינהל**".[80] בספרו המרכזי (המוקדם יותר) "נתיבות באוטופיה", כינה תופעה זו בשם "גודש המדינה". שם לא נזקק להבחנה בין "מינהל" לבין "מימשל", אלא הבחין בין "כפיה מוצדקת" (או "מדינה עקרונית") לבין "כפיה ממשית" (או "מדינה ממשית"):

> **"[...] ההיקף הממשי של המדינה עובר תמיד פחות או יותר, על הרוב הרבה מאוד, על ההיקף הראוי באותה שעה לפי מידת הכפיה המוצדקת. הפרש זה שבין המדינה ה'עקרונית' ובין המדינה הממשית, ההפרש שאני מכנה אותו בשם גודש-המדינה, מתפרש עלי ידי העובדה ההיסטורית, שכוח-שלטון שהוצבר אינו מתפרק אלא על כרחו. הוא ממאן להסתגל להתגברותו של הכושר לסדר-מרצון, כל זמן שהכושר המתגבר הזה אינו מתבטא בלחץ חזק למדי על כוח-השלטון המוצבר. בסיסו העקרוני של הכוח בטל, אבל הוא עצמו אינו מתבטל עד שלא יוכרח."**[81]

בובר לא נתן בכתביו הסבר של ממש אודות מקור תכונתה זו של הכפיה להתרחב אל מעבר לגבולותיה החיוניים וליצור "עודף פוליטי" או "גודש המדינה". יתר-על-כן, נראה שגם לא היה ער לעובדה (ומכל מקום, אין הוא מציינה במפורש) ש"העודף הפוליטי" יכול להתבטל לא רק על-ידי סילוקו, אלא גם על-ידי הפיכתו מעודף להכרח (כלומר: לא על ידי צמצום הניכור ביחסים החברתיים אלא על-ידי העמקתו). בובר הגדיר, כאמור, את "המדינה ההכרחית" (או "העקרונית") כמידת כפייה הכרחית, שהכרחיותה נובעת מחסר יכולתם של בני האדם לחיים של "סדר מרצון". אבל "גודש המדינה", המשתרע מעבר למידה הכרחית זו, אינו נתון פאסיבי: הוא פועל על בני האדם ומשפיע על כישוריהם החברתיים. זה עולה במפורש מדבריו של בובר ב"בין חברה למדינה", כי "העודף הפוליטי" גורם ל"פחת מתמיד" ול"חסר בספונטאניות החברתית".[82] פירוש הדבר שהוא **מקטין** את יכולתם של בני-אדם לארגן את חייהם באופן לא-פוליטי, ובמידה שבה קטנה יכולת זו, הופכת המדינה להכרחית. מכאן ש"העודף הפוליטי" עצמו עלול להפוך באופן זה מעודף להכרח, מ"גודש מדינה" ל"מדינה הכרחית".

ככלל יש לומר, שהדיון של בובר במדינה ובניכור הפוליטי אינו מספק. ההסברים שלו להופעת המדינה ולמקורות כוחה הם ספוראדיים ותמציתיים, ומעוררים שאלות רבות הנותרות בלא מענה. בהעדר דיון של ממש בפוליטיקה, נותרת תורת השחרור של בובר כשהיא חסרה מרכיב חיוני. עניין זה יידון בהרחבה בפרק הבא. לפי שעה די אם נסכם את עקרונות שיטתו של בובר,

---

קבוצות קבוצות, לא תהיה סיסטאמה אחידה של ייצוג, אלא מודרגת הדרגות שונות – פרלמנטים מחוזיים, פרלמנטים מקצועיים וכו' – וההדרגות התחתונות תשלחנה את נציגיהן המנוסים אל הדרגות הגבוהות יותר. הנציגות העליונה, הכללית, של היצרנים, תושלם על ידי הנציגות של הצרכנים, הוא הצד הבלתי-מחותך של הכלל, נציגות העולה מתוך בחירות ישירות, בלי בסיס מודרג, ויחד יהוו את הפרלמט של הקהיליה, הוא המקום לפשר בין האינטרסים. יש ליחל, שגם היסוד לבחירות הנציגים יהיה אורגאני יותר מן המקובל." [**בובר, *"על החברותא"***, עמ' 143].
הדברים, אגב, קרובים למדי לדבריו של מארקס ב"מלחמת האזרחים בצרפת" שעסקו בעניין דומה.

[80] **בובר, *"בין חברה למדינה"***, עמ' 411.

[81] **בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 50.

[82] **בובר, *"בין חברה למדינה"***, עמ' 412.

שהיא מעין פיתוח של שיטת לאנדאואר, ונבדלת הן מן המארקסיזם והן מן האנארכיזם ה"אורתודוקסי": ראשית, שהמדינה היא ניכורם של היחסים החברתיים, שהיא תוצאה של דלדול המבנה החברתי וסיבה להמשך תהליך זה; שנית, שהמדינה היא לגיטימית במידה שבה היא הכרחית, כתוצאה מחוסר יכולתם של בני-האדם לחיות בחברה עשירת מבנה וא-פוליטית (ורק במידה זו); שלישית, שמידה זו היא מִשתנֶה היסטורי דינאמי; ורביעית, שהדרך לשחרורה של האנושות עוברת מבעד לחידוש המבנה החברתי כפדראציה של איגודים, עדות וקהילות. למאבק שחרור זה יש מומנט נגאטיבי – מעשה ביטולו של "עודף פוליטי". אולם קודם לו וחשוב ממנו הוא המומנט הפוזיטיבי – חידוש מבנה החברה על דרך יצירתם של תאים חברתיים חדשים, והחייאתם של הישנים שעוד לא תמו לגווע[83]. "מכאן", אומר בובר, "**יש לראות את גרעינה האוביקטיבי של התנועה השיתופית כמגמת החברה לדסטרוקטוראציה, להחזרת הקשר הנפשי בצורות-מבנה חדשות, המגמה לדמות חדשה של** consociatio consociationum**, של** communitas communitatum**, חבורה של חבורות**"[84].

ה"חברותא" (Gemeinschaft במובן של עדה או קהילה קונקרטית) עומדת איפוא בלב מעשה השחרור על-פי בובר. בהרצאה שנשא ב 1901 בחוגם של האחים הארט הכריז בובר: "**אין החברותה שלנו רוצה מהפכה, היא הנה המהפכה**"[85]. הכרזה זו אפשר להציבה ככותרת לכל שיטתו בסוציאליזם ובפילוסופיה של האדם והחברה. אולם שתי מגמות מנוגדות מקופלות בתוכה. האחת: אסקפיזם של "מעטים מאושרים" הנמלטים מהווית החיים העירונית-תעשייתית והפוליטית אל מחוז אושר כפרי שיתופי, שבו ימצאו נשמותיהם הרגישות מקלט. השניה: מחוייבות לתהליך ארוך-טווח של תיקון חברתי כולל, המציב את הקמתן של חברותות שיתופיות במוקד מעשה התיקון. אפשר שבזמן שנשא את ההרצאה היה בובר הצעיר קרוב ברוחו למגמה הראשונה[86]. אולם כל פועלו ההגותי בשישים השנים הבאות עומד במובהק בסימנה של המגמה השניה.

את הסוציאליזם תפס בובר, כאמור, כפרוייקט של חידוש מבנה החברה. לשיטתו, הבעיה המרכזית אותה צריך הסוציאליזם לפתור אינה הניצול הכלכלי שבאופן הייצור הקפיטאליסטי, ואף לא הדיכוי הפוליטי באמצעות המדינה. שני אלה הם אכן בעיות חמורות שיש להתמודד עמן, אולם בעית היסוד של החברה המודרנית היא דלדול היחסים החברתיים, פירוק המסגרות

---

[83] לעניין "החייאתם" של תאים חברתיים טרום-מודרניים: כמו לאנדאואר, גם בובר נחשד לא פעם כ"שמרן" או "רומנטיקן". חשד זה הוא בלתי מוצדק. במקומות רבים מבהיר בובר שמגמתו אינה ריאקציונית אלא פרוגרסיבית; אין הוא מבקש להחזיר את ההיסטוריה לאחור, אלא להפך: להניעה קדימה:

"**אמנם, אין אנו יכולים לחזור לאחורינו לשלב שלפני היות החברה הממוכנת. אבל יכולים אנו לעבדו מעבר לה, אל אורגאניות חדשה. אין אנו יכולים לחזיר את הצמיחה הקמאית לישנה; אבל יכולים אנו לסלול דרך לפני דמות חברתית חדשה, שבה היסוד, אשר מתוכו באה צמיחה זו, יחזור לתחיה בפעולה שמדעת...**" [**בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 132].

"[...] **מודה אני בתחיית העדה. תחיה ולא החזרה ליושנה. באמת אין להחזירה ליושנה** [...] **אבל נדמה לי, שגורל המין האנושי יוכרע בזה, אם תחיית העדה תתחולל מתוך התמורה החברתית הממשמשת ובאה.** [... העדה העתיקה, הטרום-מודרנית...] **כנראה אינה עוד בנמצא כדי יכולת של התחדשות. בדברי על תחייתה של העדה איני מתכוון להמשך מצב-העולם, אלא לתמורתו. במושג עדות חדשות – אפשר גם לכנותן בשם איגודים שיתופיים חדשים – מתכוון אני לנושאי הכלכלה החדשה, לקבוצות שלידיהן צריך לעבור השלטון על אמצעי הייצור. ושוב: הכל תלוי בזה, אם תהיינה מוכנות לכך, אם תוכשרנה לכך.**" [**בובר, *"על החברותא"***, עמ' 142].

[84] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 118-119.

[85] **בובר, *"חברותה ישנה וחברותה חדשה"***, עמ' 178.

[86] מגמות "בוהמיאניות" – אסתטיציזם ואולי אף ניהיליזם – מאפיינות את החיבור "חברותה ישנה וחברותה חדשה".

החברתיות הקונקרטיות והחלפתן ב"חברת המונים" אטומיסטית. שגשוג המדינה, כמו גם שגשוגו של הקפיטאליזם, קשורים בקשרי גומלין עם התפרקות החברה, והדרך לשחרור מן המדינה ומן הקפיטאליזם היא ריפוי רקמת התאים החברתית ושיקומה[87]. מכך מתברר יחסו של בובר אל המטרות שהציבו לעצמן התנועות הפוליטיות הגדולות של הסוציאליזם: ביטול החברה המעמדית, ביטול הכלכלה הרכושנית, העברת הבעלות על אמצעי הייצור לידי הכלל. בובר לא כפר במשימות הללו, אלא רק בהנחה שהן מספיקות (לפחות בשלב הראשון), ושאת משימת הבְּנִיָּה של חברה חדשה אפשר להשאיר למועד מאוחר יותר. בשתי הרצאות שנשא בראשית שנות השלושים אמר בין השאר:

"עומד אני בכל לבי וללא שיור לימין אלה העובדים עבודת-חיים להתהוותו של סדר-חברה חדש. אלא אל תחשבו שדי בזה [...]. גם אם שיתוף-החיים ושיתוף-הפעולה של בני-אדם עלי אדמות יהיו צודקים יותר, עדיין לא נתגשמו על-ידי-כך חיי צוותא אמיתיים ויחסים ישירים ושלמים באמת בין אדם לחברו [...]. בזה שיתגברו על העוול, על שיטת-הניגודים האיומה שבייצור כיום, שבצורות-העבודה כיום, שבמערכת-השכבות החברתית כיום, עדיין לא נבנו כלל וכלל חיי-שותפות וקשרי-חיים בין בני-אדם. מוסדות סוציאליים מסודרים יעמדו על תלם, אסור יהיה לפשוע בחברה כשם שאסור כיום לפשוע בקניין הפרטי, יגנו על החברה כשם שמגינים כיום על ההון, ובכל המנגנון הזה המתואם עד להפליא – ייתכן שהחברותא בלבד היא שלא תמצא לה מקום להניח את ראשה."[88]

בובר גרס, כי אם לא תהיה החברותא – הקבוצה השיתופית הקונקרטית – יסוד מרכזי בסוציאליזם, לא יוכל הסוציאליזם למלא את ייעודו כמשחרר האנושות, אפילו ינצח את הבורגנות בזירות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות. תפיסת אמצעי הייצור, למשל, והעברת הבעלות עליהם לידי הכלל, אינה מספיקה, אינה **כשלעצמה** סוציאליזם:

"אומרים למשל: הסוציאליזם הוא העברת השליטה על אמצעי הייצור מידי בעליהם לידי הכלל; אבל עיקר העיקרים הוא מה פירושו של הכלל הזה. אם הכלל הוא מה שאנו רגילים לכנות בשם מדינה, כלומר משטר אשר בו ההמון, שבעצם אין לו כל חיתוך-אברים[89], מפקיד את עניניו בידי נציגות, כביכול, הרי בחברה סוציאליסטית יהיה עיקר השינוי אך בזה שהפועלים יראו את בעלי השליטה על אמצעי הייצור כנציגותם שלהם. אבל נציגות מהי? האין סוף-סוף הליקוי החמור ביותר של החברה המודרנית שהיא נוהגת בייצוג מופרז? [...] והרי במידה שסיעת בני-אדם נוהגת ייצוג בקביעת עניניה המשותפים, בזו המידה פוחתים חיי החברותא שבה, בזו המדה מידלדלת היא מחברותא. כי החברותא [...] מתגלה קודם כל בטיפול המשותף, הפעיל, בדבר המשותף ואינה יכולה להתקיים בלעדיו. [...] שותפות שאינה עשויה מחיי-חברותא אמתיים של קבוצות

---

87 ראה למשל: **בובר**, ***"על החברותא"***, עמ' 133.

88 **שם**, עמ' 138.

89 הביטוי "חיתוך אברים" הוא ביטוי (לא מוצלח) המשמש תדיר את בובר **כניגוד** לחברה האטומיסטית. כלומר: חברה "חתוכת אברים" היא חברה בעלת מארג עשיר של עדות, בריתות ואיגודים הקשורים ביניהם ביחסים פדראטיביים מורכבים (זאת, להבדיל מחברת ההמונים שבה אין כל מסגרות חברתיות קונקרטיות המתווכות בין הפרט לבין כלל החברה או המדינה).

קטנות וגדולות השוכנות יחד ועובדות יחד ומיחסי-גומלין של קבוצות אלה, לא תהיה אלא כאחיזת עינים, כהעמדת-פנים, כשקר גדול מני ים. ובכן הכל תלוי בכך, אם הקולקטיביות, אשר לידיה תעבור רשות-השליטה על אמצעי-הייצור, תאפשר ותקדם, לפי מִבנָה ומוסדותיה, חיי-חברותא, חיי-שותפות אמתיים של הקבוצות השונות, עד שהן עצמן ייעשו אפילו לנושאיו ממש של תהליך הייצור [...]"[90]

המלחמה האמיתית על חירות האדם אינה נטושה בין צורות שונות של ייצור וחלוקת-עבודה אלא בין המדינה לבין החברה, או בין היסוד הפוליטי לסוציאלי; ואולי, אם לדייק, יש לומר כי מלחמה זו נטושה בין עקרון השליטה לעקרון השיתוף. הקפיטאליזם, שיסודו בשליטה כלכלית, מפורר את החברה וממליך עליה את המדינה (השליטה הפוליטית). "**ארגוני הקרב**"הכלכליים והפוליטיים של הפרולטאריון (היינו, איגוד העובדים והמפלגה הסוציאליסטית), אינם יכולים למנוע תהליך התפוררות זה[91]. את חידוש מבנה החברה אפשר להשיג רק אם מטרה זו הופכת לחלק מן הפראקסיס הסוציאליסטי, כלומר: שהסוציאליזם עוסק, בפועל ממש, בחידוש מבנה החברה, על-דרך הקמתם של תאים שיתופיים חדשים: "**הסוציאליזם ה'אוטופי' רואה את האגודות השיתופיות בצורותיהן השונות כתאים החשובים ביותר בשביל חידוש המבנה**"[92]. מכך גם ברור, שהאגודות השיתופיות אינן יכולות להיות אסקפיסטיות ומתבדלות, מבלי שתחטאנה לעצם מהותן וייעודן. חברותא מסתגרת של "מעטים מאושרים" אינה תורמת תרומה של ממש לחידוש המבנה הפדראטיבי של החברה בכללותה, ומשום-כך אין לה יתרון על-פני המפלגה הסוציאליסטית והאגודה המקצועית (היא אף נחותה מהן, שכן אין היא מעלה גם את התרומה החיובית שיש בידי הארגונים הללו לתרום). במקומות רבים בחיבוריו ביקר בובר נחרצות את הנטיות הפרטיקולאריסטיות המסתגרות של קבוצות שיתופיות שונות[93]. אחת הפיסקאות החשובות ב"נתיבות באוטופיה" היא זו שבה מונה בובר את הדרכים השונות לכישלון של הקהילות השיתופיות:

"הנסיונות הרבגוניים שנעשו באירופה ובאמריקה במשך מאה וחמשים שנה להקים מושבות כפריות ממין זה, בין קומוניסטיות ובין קואופרטיביות במובן הצר, נכשלו בדרך כלל. כנכשלים רואה אני לא רק אותם מפעלי התישבות, שלאחר קיום קצר פחות או יותר נתפורדו לחלוטין או נקטו סדר קאפיטליסטי, כלומר, עברו למחנה-שכנגד; אלא יש למנות עמם גם אלה, שנשתמרו כמבודדים. כי התפקיד העיקרי של העדות הכפריות החדשות, תפקיד חידוש המבנה, מתחיל במעשה הפדראציה שביניהן, כלומר בהתלכדותן לפי אותו העקרון השורר במבנה הפנימי של כל אחת מהן. לכך לא הגיעו כמעט בשום מקום. ואולם מבחינה סוציאליסטית אין לדבר על הצלחה גם במקום שקיים אמנם ליכוד פדראטיבי [...] אבל הפדראציה נשארת במצב של בידוד ואינה פועלת על החברה הכללית פעולה של משיכה וחינוך [...]"[94]

---

90 **שם**, עמ' 139.
91 **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 118.
92 **שם**, עמ' 78.
93 ראה למשל: **בובר**, **"התחדשות חיי עם"**, עמ' 177.
94 **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ' 119.

בובר הציב, איפוא, בפני הקהילות השיתופיות שבשבחן דיבר, שלושה תנאים חמורים, שרק אם יעמדו בשלושתם יוכלו להגשים את יעודם[95]: ראשית, על הקהילה לארגן את יחסיה הפנימיים באופן שיתופי (ולהתמיד בכך); שנית, על הקהילות להתארגן ביניהן במסגרת פדראטיבית אשר תשקף, ביחס שבין הקבוצות, את היחס השורר בין חבריה של כל קבוצה; שלישית, הקהילות והפדראציות של הקהילות צריכות לפעול על החברה הכללית פעולה מעצבת של משיכה וחינוך. גם בעניין זה אני מוצא הבדל של ממש בין בובר ללאנדאואר. לאנדאואר הסתפק בהגשמתם של התנאי הראשון והשני דלעיל. הוא לא דרש מן המושבות הסוציאליסטיות מעורבות פעילה בחברה הסובבת, אלא להפך, המליץ להן להתנתק מן המשק הקפיטאליסטי ככל שירשו להם התנאים הכלכליים[96] (והתנתקות מן המשק הקפיטאליסטי פירושה, מן הסתם, גם התנתקות מן החברה הקפיטאליסטית). לאנדאואר קיווה, אכן, שהצלחתן של הקהילות השיתופיות תעורר בהמונים רצון עז לשיתוף, אבל נראה שהתפקיד שנועד לקהילות עצמן ולחבריהן בתהליך זה הוא תפקיד של דוגמא פאסיבית (מכל מקום, אין לאנדאואר חורג בעניין זה מעבר לאמירות כלליות וסתמיות למדי, כמו למשל: שעל המושבות הסוציאליסטיות "**להפיץ את אורן בכל הארץ**"[97]). בובר, לעומתו, הטיל על הקהילות השיתופיות, בתנאי השלישי שלו, חובת מעורבות פעילה בחברה, מתוך מטרה להעביר עוד ועוד אנשים מן הקוטב של חברת ההמונים הנשלטת באופן פוליטי לכיוון הקוטב של החברותא המאורגנת באופן שיתופי. לאורך כל דרכו ההגותית הרבה בובר להתייחס לנושא החינוך, וראה בו אחד הכלים החשובים ביותר לתיקון החברה. מעניין להשוות, בהקשר זה, בין החיבור המקיף "נתיבות באוטופיה" לבין המאמר התמציתי "בין חברה למדינה" (חיבורים קרובים זה לזה מבחינת זמן פירסומם[98]). בשני החיבורים מוצג החזון של חידוש החברותא, והתגברותה של החברה האנושית (כאן במובן של חברה "אמיתית" העשויה קבוצות-קבוצות) על המדינה הפוליטית. אולם שני החיבורים מסתיימים באופן שונה. הפרק האחרון ב"נתיבות באוטופיה" מעלה על נס את התנועה ההתישבותית-שיתופית בארץ-ישראל, כדבר אשר עשוי לחולל את הטרנספורמאציה המיוחלת בחיי העם היהודי (ואולי בהמשך גם בחיי שאר עמי התרבות)[99]. "בין חברה למדינה" מסתיים בהצגתה של דרך אחרת:

> "[...] **יש עוד דרך לחברה** [...] **יש עוד דרך להכשיר את הקרקע לשיפור היחס** [...שבין היסוד הסוציאלי] **לבין היסוד הפוליטי: הוא החינוך, חינוך של דור בעל תודעה חברתית אמיתית ורצון חברתי אמיתי. החינוך הוא המכשיר הגדול, הנתון אף היום במידה מרובה או מועטת בידי החברה, והיא אינה יודעת להשתמש בו.**"[100]

חינוך והקמת קהילות שיתופיות – אין אלה, לפי בובר, שתי דרכים אלטרנטיביות שיש להכריע ביניהן, אלא שני חלקים – ואפילו שני היבטים – של מכלול אחד. הקהילות השיתופיות לא תגשמנה את ייעודן כמחיות המבנה החברתי אם לא תפעלנה פעולה חינוכית על כלל האוכלוסיה,

---

[95] בעצם מדובר בארבעה תנאים ולא בשלושה, כי התנאי המקדים שכל קהילה חייבת לעמוד בו הוא עצם קיומה והתמדתה. חלק גדול מן הקומונות והקהילות השיתופיות – בזמנו של בובר כמו בזמננו – מתפרקות זמן קצר לאחר הקמתן.

[96] **לנדאואר**, *"קריאה לסוציאליזם"*, עמ' 140.

[97] **שם**, שם.

[98] "נתיבות באוטופיה" ב 1947, "בין חברה למדינה" ב 1950.

[99] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 118 ואילך.

[100] **בובר**, *"בין חברה למדינה"*, עמ' 413.

והחינוך לא יהיה חינוך של אמת לחיי חברותא אם לא יטלו בו חלק מרכזי אנשים החיים בעצמם באופן כזה[101]. אכן, אם מוטל על חברי הקבוצות השיתופיות להיות מעורבים בחברה הסובבת, ולו גם באופן של מעורבות חינוכית, הרי שצריכים הם לפעול במחוזותיה ה״מסוכנים״ של הפוליטיקה המנוכרת, זו השולטת בחברה הכללית[102]. אפשר שגם משום כך בובר, בניגוד ללאנדאואר, לא הציג מעולם התנגדות מוחלטת לעיסוק בפוליטיקה, ורק תבע שעיסוק זה ישרת את המטרות החינוכיות והשיתופיות[103].

אגב, הפיסקה מ״נתיבות באוטופיה״, שבה מונה בובר את הדרכים השונות לכשלון הקהילות השיתופיות, חשובה גם מסיבה אחרת. מסתבר ממנה שהוא ידע היטב כי הדרך, שאותה הציג כדרך המלך לתיקון החברה, הולידה עד היום בעיקר כשלונות. בסוקרו את כל תולדותיה של התנועה השיתופית, בעבר ובהווה, לא מצא בובר אלא נסיון אחד שזכה ל״**מידה מסויימת של הצלחה מבחינה סוציאליסטית**״[104]: הכפר השיתופי בארץ ישראל. רק מפעל זה עמד, לדעת בובר, בתנאים שהוצגו לעיל במידה מספקת כדי להכתירו כ״**נסיון שלא נכשל**״[105], ולכל היותר כ״**אי-כשלון למופת**״[106] (בובר לא ראה ב 1947 את מה שרואים אנו בראשית המאה העשרים ואחת. בימינו נתונה התנועה הקיבוצית במשבר החמור בתולדותיה. ספק גדול אם הקיבוץ מקיים עדיין אף את התנאי הראשון של בובר, שלא לדבר על התנאים השני והשלישי). בובר חייב היה לתת את הדעת על הבחנה זו. אם אכן ראה בפדראציות של קהילות שיתופיות סוכן שינוי אמיתי העשוי לתקן את העולם, ולא רק התרסה הירואית-אבסורדית כנגד עולם שאין לשנותו, צריך היה לשאול מדוע נכשלות התנועות השיתופיות. לדעתי, בובר לא העלה שאלה זו בחריפות מספקת (ומכל מקום, לא הסיק מהכשלונות של הקומונות השונות את המסקנות המתבקשות). בפרק הבא אעסוק, בין היתר, גם בעניין זה.

בתורת השחרור של בובר מופיעים, כאמור, יסוד פוזיטיבי (קונסטרוקטיבי) ויסוד נגאטיבי (הרסני). יש לציין, שבובר עצמו לא הבחין היטב בין היסודות הללו, ודבריו בעניין זה לוקים באי-בהירות. ב״נתיבות באוטופיה״ הוא אומר שהעדות והבריתות השיתופיות ״**הורסות**״ את המדינה, כלומר: את חלקה המיותר של המדינה, את ה״עודף הפוליטי״ (או ״גודש המדינה״)[107]. לדעתי בובר מבלבל כאן בין היסוד הנגאטיבי והפוזיטיבי. כזכור, ה״עודף הפוליטי״ נוצר כאשר גדלה מידת יכולתם של בני האדם ״**לחיות בצוותא חיי יושר מרצונם, לשמור על סדר של צדק מרצונם ולנהל את עסקיהם המשותפים מרצונם**״[108]. רק הגידול בכושר הופך חלק מכפיית המדינה מהכרחית (ולכן מוצדקת) למיותרת (ולכן פסולה); כלומר: רק הגידול בכושר הזה הופך שלטון לגיטימי ל״עודף פוליטי״. יש לשאול, אם כן, **כיצד** גדל הכושר לחיי צוותא ומה תורם לגידולו. לדעתי, ממכלול תורתו של בובר עולה תשובה ברורה: התלכדותם של בני-אדם בעדות ובבריתות של עדות היא המגדילה את כושרם לחיים של סדר וצדק בלא כפייה. מכאן, שתפקידן **הראשון והעיקרי** של

---

[101] ראה למשל: **בובר, *״התחדשות חיי עם״***, עמ׳ 170-171.

[102] טענה זו נראית לי כמעט טריוויאלית. די אם נזכור שחינוך ציבורי מודרני מחייב תקציבים, ושאת תקציבי החינוך קובעת ומקצה המדינה... ובכך לא מתמצה כמובן הקשר שבין חינוך ובפוליטיקה.

[103] ראה למשל: **בובר, *״על גוסטב לנדאואר״***, עמ׳ 163.

[104] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ׳ 120.

[105] **שם**, עמ׳ 118.

[106] **שם**, עמ׳ 121.

[107] **שם**, עמ׳ 50.

[108] **שם**, שם.

הקהילות השיתופיות הוא **הפיכתו של שלטון לגיטימי ל״עודף פוליטי״** – יצירת פער בין מידת הכפייה הקיימת למידת הכפייה הנחוצה. הן ממלאות תפקיד זה בעצם מעשה ההתלכדות שלהן (לקהילות ולפדרציות של קהילות), אשר יוצר תשתית חברתית אלטרנטיבית לסדר המדיני (תשתית של ״סדר של צדק מרצון״). זהו היסוד הפוזיטיבי. רק כתוצאה מכך נוצרת המשימה הנגאטיבית של **הרס** ״העודף הפוליטי״ שנוצר. הקהילות השיתופיות לא הורסות, איפוא, את המדינה, אלא בוראות את התשתית החברתית העושה את המדינה למיותרת.

לכן אני מציע לתקן את דבריו של בובר תיקון שהוא, לדעתי ברוח משנתו, ולהבחין היטב בין שני היסודות הללו: **היסוד הפוזיטיבי** עיקרו ״דחיקתה״ של המדינה, על-ידי זה שבונים אלטרנטיבה למדינה: **״ליכוד האישים והמשפחות לעדות שונות במינן וליכוד העדות לבריתות״**[109]. תהליך זה של חידוש רקמת התאים החברתית בורא בהדרגה את החברה העשויה ליטול את תפקיד המדינה – לערוב לסדר הציבורי ולשיתוף הפעולה החברתי – ולמלא תפקיד זה בכלים של שיתוף, במקום כלי השלטון שאוחזת בהם המדינה. ככל שמתאוששת ונבנית החברה, כך הופך חלק מן השלטון למיותר, לשלטון עודף או ל״עודף פוליטי״ שכבר בטל בסיסו העקרוני. **היסוד הנגאטיבי** של מעשה השחרור עניינו בהסרת העודף הזה. מעשה הסרת ה״עודף הפוליטי״, אפשר שיחייב התנגשויות עם הגורמים הפוליטיים השוררים (שיסרבו לוותר על כוחם) ואף **״קרב מהפכני״**[110]. בובר לא היה פאציפיסט, ולא התנגד עקרונית להשבת מלחמה כנגד הדיכוי הפוליטי, אלא שראה במאבקים אלה טפל ולא עיקר. אם בוחנים את הדברים באורח מופשט, אין בובר נבדל כאן ממארקס ומן האנארכיסטים מסוגו של בקונין. גם הם הכירו בתורותיהם ביסוד של הרס וביסוד של בְּנִיָּה בסוציאליזם, ואף הם גרסו שהבְּנִיָּה היא העיקר, וההרס הוא טפל. אולם, אצל מארקס ובקונין היו היסודות הללו מופרדים זה מזה בזמן, בבחינת מומנטים עוקבים, כך שהרס מוקדי הכוח הפוליטיים השוררים נתפס כתנאי מקדים למעשה הבְּנִיָּה של החברה הסוציאליסטית. בין השלב ההרסני-פוליטי לשלב הקונסטרוקטיבי-שיתופי עומדת בתורותיהם המהפכה הפוליטית[111]. עד למהפכה זו, היסוד השוללני שבסוציאליזם הוא המכריע. לא כן אצל בובר. לשיטתו צריכים שני היסודות הללו לפעול בכל שלביו של מאבק השחרור, והיסוד הפוזיטיבי של חידוש מבנה החברה צריך להיות הדומיננטי מבין השניים כבר מן ההתחלה. הסוציאליזם צריך לעמוד מלכתחילה בסימנו של הקונסטרוקטיביזם.

מתפיסה זו נובע אצל בובר שינוי במושג המהפכה ששרר בתורותיהם של הסוציאליסטים אנשי המאה התשע-עשרה, וגם, במידה מסויימת, בהגותו של לאנדואר. ב״נתיבות באוטופיה״ התפלמס בובר עם גישתו של מארקס, אשר תפס את המהפכה כ״רגע או ״ארוע״ בזמן[112]. ברגע המהפכה אמור לכאורה הסוציאליזם להחליף את מערך הכלים שלו מן הכלים הפוליטיים (הנגאטיביים) לכלי הבְּנִיָּה (הפוזיטיביים) של אגודות שיתופיות לייצור ולצריכה (דומה שבובר לא הבחין כי תפיסה זו הולמת את ראשוני האנארכיסטים לא פחות, ואולי יותר מכפי שהיא הולמת

---

[109] **שם**, עמ׳ 50.
[110] **שם**, עמ׳ 84.
[111] לפחות לגבי מארקס יש לקבל טענה זו בהסתיגות מסויימת. כפי שהראתי בפרקים שהוקדשו למארקס, אפשר למצוא בכתביו גם דוגמאות אחרות. אולם, לדעתי, המשקל הניתן בכתבי מארקס ל״תורת השלבים״ של המהפכה (על פיה המומנט הנגאטיבי קודם בזמן למומנט הפוזיטיבי) מכריע את הכף.
[112] ראה בעיקר: **בובר**, **נתיבות באוטופיה**, עמ׳ 20, 77-92.

את מארקס). למול תפיסה זו הציב בובר מעין תפיסה של "מהפכה מתמדת": "[הסוציאליזם האוטופי] **מאמין ברציפות מהפכנית, ביתר דיוק: ברציפות, שבתוכה אין מהפכה אלא הפקה, חשיפה והרחבה של מציאות שנתגדלה כבר עד למידתה האפשרית**"[113]. המשימה המהפכנית זהה, איפוא, מבחינה עקרונית, בכל עת: לעשות לצמצום תוקפו של היסוד הפוליטי במערכות החברתיות. למשימה זו היבט פוזיטיבי של בניית מערכות חברתיות שיוכלו ליטול מן המדינה את תפקידה (כמארגנת את שיתוף הפעולה החברתי, מסדירה אותו ומגנה עליו), והיבט נגאטיבי של ביטול מוקדי כוח פוליטיים שנעשו מיותרים (עודפים) או למצער צמצומם (שני ההיבטים הללו, אך בעיקר השני, יצריכו מן הסתם מאבק עם הכוחות הפוליטיים השוררים)[114]. משימה זו תקפה בכל זמן ובכל מקום. בובר כפר באפשרות שעשוי לבוא קץ לתנועה המתמדת מן הקוטב הפוליטי אל זה השיתופי, ממש כשם שבשיטתו אין קץ לתנועת האדם מ"עולם הלזים" אל "עולם האתה"[115]. על-פי בובר, המהפכה היא מתמדת משום שהניכור מתמיד, כלומר, שמידה של ניכור היא מאפיין הכרחי של חיים אנושיים. **"אין שני סוגים של בני-אדם"**[116], אומר בובר ב"אני ואתה", וכוונתו ל"סוג האדם המנוכר" ו"סוג האדם האותנטי" (או במושגיו של בובר עצמו, "אני" שביסודו יחס "אני-לז" ו"אני" שביסודו יחס "אני-אתה"). אי אפשר לחלק את האנשים על פי קריטריון זה; גם לא להבחין על-פיו את האנושות שאחרי המהפכה מן האנושות שלפניה. בכל אדם ובכל חברה נמצאים (וימצאו) שני היסודות, שני הקטבים של האנושיות[117]. מעשה השחרור הוא תהליך מתמיד של תנועה בין שני הקטבים הללו, מן הקוטב המנוכר-אינסטרומנטאלי של היחסים האנושיים, אל הקוטב האותנטי-שיתופי. אכן, המאבק על שחרור החברה מתנהל בתוך ההיסטוריה. הוא עשוי ליצור מציאות היסטורית שונה, חופשית יותר, עבור בני האדם. אבל גם במציאות חדשה זו יופיע, במוקדם או במאוחר, ה"עודף הפוליטי" (מן הסתם בצורות ובאופנים שונים מאלה שבהם מתבטא העודף הזה כיום)[118], ועמו תופיע מחדש, באופן אחר, משימת המאבק. בהסכמה עם לאנדואואר פסק בובר כי "**כל סוציאליזם אמתי יחסי הוא [...] סוציאליזם אינו יכול להיות דבר מוחלט. סוציאליזם הוא התהוותה של חברותא אנושית, במידה ובצורה הניתנות לרצייה ולעשייה בשעה מסויימת ובתנאים נתונים**"[119].

על יסוד הדברים הללו, יכולים אנו לראות כעת כיצד נפתרות בהגותו של בובר כמה מן הבעיות שהוזכרו בסיום הפרק הקודם אודות גוסטאב לאנדואואר. הן לאנדואואר והן בובר דברו בחיבוריהם על ביטול הפער בין המטרות לבין האמצעים במעש הסוציאליסטי. אם אצל מארקס (ואצל מהפכנים פוליטיים אחרים) קיים פער בין אופיה של החברה החופשית המהווה מטרה למאבק השחרור, לבין האמצעים שבהם אוחזים במאבק השחרור עצמו, הציגו לאנדואואר ובובר עמדה הגורסת ביטולו של הפער הזה. בהתייחסו לשאלת הטרור האישי שהפעילו חוגים אנארכיסטים אמר לאנדואואר בשנת 1903: "**על האנארכיסטים להבין: מטרה ניתן להשיג רק כאשר**

---

113 **שם**, עמ' 20. בובר עצמו עמד על הדמיון שבין הדברים הללו לבין ניסוחיו של מארקס במקומות שונים, ובעיקר ב"מלחמת האזרחים בצרפת": "**מעמד הפועלים חייב לא להגשים אידיאלים כלשהם, כי-אם רק להוציא למרחב אותם יסודות של החברה החדשה שנתפתחו כבר בחיקה של החברה הבורגנית המתמוטטת**" [**מארקס, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, עמ' 378. וראה: **בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 82-84]. אולם בובר טען שמארקס נכשל בהסקת מלוא המסקנות מניתוח זה, משום דבקותו המוחלטת כמעט ב"עקרון הפוליטי" [**בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 90].

114 כאמור לעיל, ההבחנות המוצגות כאן אינן מופיעות במפורש אצל בובר, אלא הן בבחינת פרשנות על דבריו.

115 **בובר, *"אני ואתה"***, עמ' 27, 37-40.

116 **שם**, עמ' 50.

117 **שם**, שם.

118 ראה **בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 79-80.

119 **שם**, עמ' 57-58.

כבר לאמצעים ישנן התכונות של אותה מטרה"[120]. דברים אלה יפים לא רק לגבי השימוש באלימות, אלא באשר לשימוש בכל ארסנל הכלים של הפוליטיקה. באופן דומה טוען בובר כי "[...] **הסוציאליזם ה'אוטופי' [...] רוצה בדרך שהיא שווה במהותה למטרה"**[121]. אולם למרות זאת, אצל לאנדאואר נשמרת (אם גם במעורפל) החלוקה של מאבק השחרור לשני שלבים עקרוניים: עד למהפכה ולאחריה. כך, מכל מקום, אני מציע לפרש את דבריו ב"י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית" וב"קריאה לסוציאליזם"[122]. השלבים השונים אינם נבדלים אצל לאנדאואר מבחינת הפראקסיס המהפכני (כפי שהדבר אצל מארקס או בקונין), אולם הם נבדלים מבחינת מעמדן של הקהילות השיתופיות (או בלשונו של לאנדאואר: "המושבות הסוציאליסטיות") כאמצעים או כתכליות. תפקידן המהפכני של הקהילות הללו הוא לשמש "אמצעי המחשה" או "דגמי מופת", אשר יעוררו את נפש העם. אבל תכלית זו היא חיצונית לחיי הקהילה עצמה, ומכך נובע שלקהילות הללו יש מעמד אינסטרומנאטלי בשלב שלפני המהפכה. רק לאחר ש"ינוע העם", והחברה כולה תאורגן כפדראציה של קהילות שיתופיות, תחשבנה הקהילות הללו לתכלית עצמן. אבל אם כך, הרי נשמר בתוך שיטתו של לאנדאואר משהו מן המחשבה המכשירנית שהוא מגנה אצל מארקס, משהו מן החלוקה הדיכוטומית ל"אמצעים" ו"מטרות". ובכן, האם הקהילות השיתופיות הן בבחינת סוציאליזם מוגשם, או רק "דגמי-מופת לסוציאליזם"? הדילמה הזאת, אצל לאנדאואר, נובעת, לדעתי, מן הפער שקשה לשאתו שבין החזון האוניברסאלי שלאנדאואר החזיק בו, לבין המעשה הפרטיקולארי והקונקרטי שלו הטיף. ככל שמחזיקים בחזון שחרור כללי, קשה עד מאוד לראות בכל קהילה שיתופית קטנה (בת עשרה, עשרים, מאה אנשים...) אתחלתא דגאולה. הפער שבין המטרה לאמצעי אולי אינו פער של "סוג" כמו אצל המארקסיסטים (אמצעים פוליטיים – מטרה של שחרור מן הפוליטיקה), אבל ההפרש הכמותי גדול כל-כך, עד שהוא נראה כמעט כבלתי ניתן לגישור. כיצד תשוחרר האנושות מכוחן של קבוצות זעירות של גברים ונשים אשר יקימו לעצמם מושבות סוציאליסטיות? (בלשון הדיאלקטיקה ההגליאנית נאמר: הפער שבין קומץ קהילות שיתופיות קטנות לבין אנושות שיתופית משוחררת אינו כמותי-גרידא: זהו פער כמותי המתגלגל בהבדל **איכותי**). ומצד שני, ההתמקדות במעשה הפרטיקולארי, וראייתו כתכלית עצמו, האין פירושן נטישתו של החזון הכללי, כלומר נטישת המחוייבות המוסרית והמעשית לכלל החברה? מן הסיסמה הדיאלקטית, הפרדוקסאלית לכאורה, **"להתרחק מן העם על מנת לחזור אל העם"**[123] עלול להשאר אז הרישא בלבד. לדעתי, לאנדאואר לא הכריע בשאלה האם הקהילות השיתופיות הן "אמצעי המחשה" או התחלה ממשית של סוציאליזם, האם הן אמצעי או תכלית-לעצמן, משום שלא יכול היה להכריע בדילמה: האפשרות הראשונה עלולה היתה להובילו עד להתכחשות למעשה ההגשמה הפרטיקולארי (המושבה הסוציאליסטית), משום הפער הבלתי נסבל שבין מעשה קטן זה לבין "שחרור ההמונים". האפשרות השניה טמנה בחובה התכחשות למטרה שבשמה נעשים כל המעשים הסוציאליסטיים – המטרה של שחרור החברה בכללותה.

בעיה זו נפתרת אצל בובר, או לפחות מוקהה עוקצה מאוד, על-ידי תפיסת המהפכה ה"רציפה" שלו. המהפכה, על-פי בובר, אינה רגע בתהליך אלא היא התהליך עצמו. המאבק לשחרור

---

[120] **לאנדאואר גוסטאב, *"הגיגים אנארכיים על אנארכיזם"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 44.
[121] **בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 20.
[122] עניין זה הוסבר בפרק הקודם: **3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי**, עמ' 201-203.
[123] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 139.

אוניברסאלי פירושו מאבק להרחבה מתמדת של מערכות חיים המאורגנות על-פי העיקרון השיתופי, על פני מערכות החיים המאורגנות באופן פוליטי. אכן, יש רגעים היסטוריים שבהם אפשר להשיג פחות, ורגעים אחרים שבהם אפשר להשיג יותר[124]. ישנם רגעים סוערים הנדמים כמהפכה בסדרי עולם, אולם תהליך השחרור נמשך מבעד לרגעים הללו, מבלי שתשתנה צורתו העקרונית. למהפכה אין "רגע" ומכל מקום אין "רגע המהפכה" מרכיב חיוני בשיטתו של בובר. מכך נובע, שהקהילות השיתופיות הן בכל עת גם תכלית לעצמן וגם אמצעי לשחרור החברה. בכל קהילה מוגשמת, במידה מסויימת, המהות החברתית השיתופית, בכל קהילה מצמצמים בני-האדם את הניכור החברתי בחייהם. מבחינה זו, כל קהילה היא תכלית לעצמה. אולם, מכך שהיא תכלית לעצמה לא נובע אצל בובר שהיא מטרה לעצמה גרידא. מטרת השחרור תמיד מתקדמת הלאה ממה שהושג, ומבחינה זו הקהילה השיתופית בשיטתו של בובר היא גם **האמצעי** החשוב ביותר במאבק על המשך צמצומו של היסוד הפוליטי ביחסים החברתיים. בכל רגע נתון הקהילה היא, איפוא, אמצעי ותכלית גם יחד. בפרק "חברותה" בחיבור "דו-שיח" – פרק שבובר שב ופרסמו בתוספות ל"נתיבות באוטופיה" – ביקר בובר את ההתיחסות האינסטרומנאלית גרידא אל הקבוצות השיתופיות, והציג את השקפתו בדבר אחדותם של אמצעי ותכלית בחברותא:

> **"לפי דרך-ההשקפה הרווחת כיום והנקבעת על-ידי הפוליטיקה, חשיבותן של קבוצות, הן בהווה והן בהיסטוריה, אינה נערכת אלא לפי מה שהן מבקשות ומה שהן משיגות. ואילו מה שמתרחש בתוך הקבוצה אין לו משקל אלא במידה שהוא משפיע על יעילות פעולתה של הקבוצה.** [...יתר על כן,] **בקבוצה השואפת לצורה גבוהה יותר של חיים חברתיים** [...אפשר] **להטיל ספק אם טוב הדבר להגשים משהו מצורה זו, כעין תא ראשון, בחיי הקבוצה עצמה, כיון שיש בזה חשש מפני מימוש קודם-זמנו, שהוא עלול להחליש את התנופה ה'לוחמת'. ההנחה היא, כנראה, שמי שבא לנוח בנאות-מדבר, אין עוד תקוה ממנו להגשמת תכנית השקאה במדבר סהרה.**
>
> **דרך הערכה פשטנית זו אינה תופסת את ערכה העצמי של הקבוצה** [...].
>
> **רוח של חברתיות אינה שרויה במקום שבו עמלים בני אדם במשותף, אבל בלא חברותא, כדי לכפות על עולם סרבני את שינוי-הסדר הנכסף. ואילו היא שרויה במקום שחברותא נאבקת על השלמת המציאות החברותית שלה גופה. בהיאבקות זו נחתך גם גורלו של העתיד לבוא** [...]."[125]

אף כי חץ הביקורת בקטע שלעיל מכוון כנגד המארקסיזם האורתודוקסי, ניכר ממנו גם שוני בין בובר ללאנדאואר באשר לאופיין המתבדל של המושבות הסוציאליסטיות. לאנדאואר נטה להציג חלוקה דיכוטומית בין חברה שהרוח המקשרת סוכנת בה, לבין חברה נעדרת רוח, כלומר: בין חברה המעוצבת כברית של שותפויות לחברה המעוצבת כמדינה. אף שהכיר, עקרונית, בכך שהמדינה היא ביטוי ותולדה של התנכּרות הרוח, הוא שלל את המדינה שלילה מוחלטת ולא

---

[124] בדומה ללאנדאואר כפר בובר בתפיסה על-פיה מתפתחים במהלך ההיסטוריה תנאים הכרחיים להגשמת הסוציאליזם (כזכור גרס לאנדאואר כי **"הסוציאליזם הוא בגדר האפשר בכל הזמנים ובכל צורה של טכניקה** [...] **הוא בגדר האפשר בכל הזמנים, גם בטכניקה פרימיטיבית ביותר, בשביל האדם ההוגן לו** [...]" [**לנדאואר**, ***"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 78]). אבל בובר הכיר בחשיבותן של סיטואציות היסטוריות קונקרטיות המשפיעות על האופן ועל המידה שבה אפשר להגשים סוציאליזם [ראה למשל: **בובר**, ***"על החברותא"***, עמ' 143].

[125] **בובר**, ***"על החברותא"***, עמ' 130-131 (העדפתי את נוסח התרגום שב"נתיבות באוטופיה" משום שהוא ברור יותר מזה הניתן ב"דו-שיח" [**בובר**, ***"דו-שיח"***, עמ' 142-143]).

דיאלקטית[126]. החברה החופשית אינה יכולה, לשיטתו, להיוולד בתוך המדינה אלא רק מחוץ לה. מכאן, שהחברותות, אותן קהילות חופשיות ומושבות סוציאליסטיות, צריכות להתנתק מן המדינה ומן השוק הקפיטאליסטי כפי מידת האפשר[127]. מאליו מובן, כי אם החברה כולה מעוצבת כחברה מדינית על-יסוד כלכלה קפיטאליסטית, ההתנתקות מן המדינה והקפיטאליזם פירושה, בעצם, התנתקות מן החברה. אבל כפי שראינו, שיטתו של לאנדאואר דורשת שהקהילות השיתופיות "ישפיעו מאורן" על החברה. מחד, צריכות המושבות הסוציאליסטיות להתנתק מהעם, ומאידך – עליהן להשפיע על העם עד שיתנער, יבטל את הקניין הפרטי על הקרקע ויכונן חברה חופשית (פדראציה של שותפויות). מחד, מוענקת בתורתו של לאנדאואר עצמאות מלאה לקהילות השיתופיות המתבדלות, ומאידך – הן נתפסות ככלי לשינוי החברה שאותה נטשו. כיצד יתחולל השינוי הזה? כיצד ישפיעו הקהילות על החברה? כיצד יבטיחו שבשורתן תגיע אל ההמונים ה"לכודים" בתוך המדינה והקפיטאליזם? לאנדאואר לא נתן מענה מספק לשאלות הללו. החתונה של הקהילה השיתופית עִם העם תתרחש רק כשיאבה החתן, ואין לעורר את האהבה עד שתחפץ[128]. נראה שלאנדאואר לא היה ער לסכנה, כי המתח שבין התרחקות מן העם ומחוייבות לעם עלול להתגלגל ברטוריקה טפלה, המשמשת כסות אידאולוגית לפרוייקט קהילתי בדלני ומסתגר (כלומר, שבסופו של דבר לא רק החתן יסרב לנישואין, אלא גם הכלה).

לא כן אצל בובר. בתורתו, חייבות הקהילות השיתופיות, מעצם מהותן, להיות מעורבות בחברה הסובבת אותן ולהשפיע עליה באופן אקטיבי השפעה של משיכה וחינוך[129]. אכן, משום היותן "תאים" של חברת העתיד בתוך חברת ההווה, חייבות הקהילות הללו להתבדל מן החברה הסובבת. אולם, באותה מידה חייבות הן, על פי מהותן כסוכנות של שינוי חברתי, להיות מעורבות בחברה הזאת. שוב אנו רואים כי בשיטתו של בובר מופיעים יסודות מנוגדים הפועלים במשולב; במקרה שלפנינו – היסוד המתבדל והיסוד המעורב של החברותא. בובר דחה את פריסתם של המומנטים המנוגדים באופן כרונולוגי על פני ציר זמן. מכאן, שלא יכול היה להסכים לסיסמתו של לאנדאואר "להתרחק מהעם על-מנת לחזור אל העם", במידה שסיסמה זו מרמזת על שלב ראשון, מיידי, של התרחקות ונטישה, ושלב שני, עתידי, של ברית מחודשת. על פי בובר, חייבות הקהילות השיתופיות להבדיל עצמן מן העם, ובה בעת להשאר בתוכו כגורם אקטיבי. קביעתו של בובר, כי "[...] **הסוציאליזם ה'אוטופי'** [...] **רוצה בדרך שהיא שווה במהותה למטרה**"[130] מתגלה כאן – אף אם בניגוד לכוונת המחבר – כביקורת גם על שיטתו של לאנדאואר.

"בניגוד לכוונת המחבר" – כי את הטענה אודות הפער הבלתי נסבל שבין האמצעים והמטרה הפנה בובר בעיקר כנגד המארקסיזם. למעשה, אפשר לומר שעניין זה עמד במוקד ההתפלמסות שלו עם מארקס. גם בכך יתרונו של בובר על לאנדאואר: לאנדאואר התקיף את המארקסיזם התקפה טוטאלית ויוקדת, שבה העוצמה הריטורית באה לעתים על חשבון הדיוק הפילוסופי. בובר, לעומתו, הציג ב"נתיבות באוטופיה" ביקורת אודות מארקס שהיא ממוקדת, מנומקת ולדעתי גם

---

[126] ראה עמ' 197 לעיל.
[127] ראה **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 140.
[128] משל זה אינו של לאנדאואר, אבל מי שיחפש ב"קריאה לסוציאליזם" תשובה לשאלה המוצגת כאן לא ימצא אלא מטאפורות ופסוקי שירה. כמו, למשל: **"אז תהא הקנאה הומה בקול הולך וחזק** [...]**, וסוף סוף, סוף סוף יתחיל הסוציאליזם, שלהט ויקד זמן רב כל כך, גם להאיר"** [**לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 143-144].
[129] **בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 119.
[130] **שם**, עמ' 20.

משכנעת למדי[131]. בובר היטיב להבחין בקירבה המהותית (עד כדי זהות) שבין דמות החברה החופשית אצל מארקס, ודמותה אצלו עצמו (אף כי בובר טען שדמות החברה החופשית שהחזיק בה מאפיינת, בעצם, את כל הסוציאליסטים האוטופיסטיים, ובעיקר את גוסטאב לאנדאואר[132], נדמה לי שייחוס זה אינו מוצדק, וכי בובר קרוב בעניין זה למארקס יותר מאשר ללאנדאואר). בובר קיבל, איפוא, את מטרת המארקסיזם (לפחות כפי שהבינה מארקס עצמו[133]), אך תהה על האמצעים. כלשונו של בובר: **"וכיון שהגענו לכאן, יש לשאול את מארכס ואת המארכסיזם את השאלה המכרעת בדבר המטרה והדרך"**[134]. הוא הצביע על שורה של ניגודים בין מטרת הסוציאליזם ובין האמצעים להגשמתו לפי מארקס: פלוראליזם במטרה ואחידות (חדגוניות) בדרך; ספונטאניות במטרה ומשמעת בדרך; דה-צנטרליזם במטרה וצנטרליזם חמור בדרך.

אולם מעל לכל הניגודים הללו יכולים אנו לרשום אחד נוסף, שאפשר שהוא החשוב שבהם, ואפשר שהוא שם כולל המכיל בתוכו את כולם: **"ביטול הפוליטיקה" כמטרה ו"פראקסיס פוליטי" כדרך**. ובכן, שאל בובר, כיצד תיוולד המטרה מתוך אמצעים המנוגדים לה? כביכול משמשת המהפכה בתורת מארקס מעין מטה קסמים ההופך דברים לניגודם... את ההאשמה ב"אוטופיזם"[135] הפנה בובר דווקא כלפי המארקסיזם: רק מתוך **"אוטופיקה"**[136] יכול המארקסיזם להניח, כי ניתן לגשר על התהום, **"שבין השינוי שיתרחש ביום מן הימים, אחרי נצחונה המוחלט של המהפכה, ובין הדרך אל המהפכה ובתוך המפכה, דרך שהיא מצויינת בצנטראליזם גמור, שאינו סובל ראות מיוחדת ולא יוזמה מיוחדת"**[137]. בפסוק תמציתי ובהיר ניסח בובר את עיקרה של המחלוקת:

"[...] רואים אנו [...] מהו שמקשר את מארכס עם הסוציאליזם ה'אוטופי': הרצון שהעקרון הפוליטי יפנה את מקומו לעקרון הסוציאלי, ומהו שמפריד אותו ממנו: דעתו, שפינוי זה יש לעשותו באמצעים פוליטיים בלבד, ובכן, בדרך התאבדותו ממש של העקרון הפוליטי"[138].

מארקס היה משיב, מן הסתם, שהאמצעים הפוליטיים נחוצים בכדי להכריע את השלטון הפוליטי, להתמודד עם הניכור בכליו שלו, על-מנת להסיר את הכבלים המונעים יצירתה של חברה חופשית: **"את כל כלי הנשק** [של המאבק המהפכני] **יש למצוא בחברה כפי שהיא"**[139]. טענות ממין זה נמצאות לרוב בחיבורים שכתב מארקס, בעיקר בראשית שנות השבעים – תקופת הפולמוס החריף

---

[131] בחיבורים אחרים עסק בובר גם בהבטים של המארקסיזם השונים מאלה שנדרש להם ב"נתיבות באוטופיה" [ראה למשל: **בובר מרדכי מרטין, *"בעיית האדם, עיונים בתולדותיה"***, בתוך: **בובר מ. מ., פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1965), עמ' 36-39; **בובר מרדכי מרטין, *"גויים ואלוהיו"***, בתוך: **בובר מ. מ., תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם)**, הוצאת 'הספריה הציונית' (ירושלים, 1984), עמ' 122; **בובר מרדכי מרטין, *"תקווה לשעה זו"***, בתוך: **בובר מ. מ., תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם)**, הוצאת 'הספריה הציונית' (ירושלים, 1984), עמ' 84-86]. אולם, על-פי-רוב אין אלה דיונים ממצים אלא איזכורים בלבד.

[132] **"את המטרה תופס מארכס, מניסוחיו הסוציאליסטיים הראשונים ועד לבירור השלם של מחשבותיו, תפיסה קרובה מאוד לסוציאליזם ה'אוטופי'"** [**בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 78].

[133] הדיון בפולמוס של בובר עם המארקסיזם, כמו גם בפולמוס של לאנדאואר, מחייב הבחנה בין עמדותיו של מארקס, לבין אלה של המארקסיזם האורתודוקסי, ובעיקר עמדותיה של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית. דומה שבובר היה ער להבחנה זו יותר מכפי שהיה לאנדאואר.

[134] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 78.

[135] כאן במשמעות המקובלת, כתכנית יפה שאי אפשר להגשימה, ולא במשמעות שבובר אחז בה בדרך כלל.

[136] **שם**, עמ' 20.

[137] **שם**, שם. וראה גם: **שם**, עמ' 18.

[138] **שם**, עמ' 79.

[139] **Marx Karl, *"Der Polische Indifferentismus"***, in: **Karl Marx, Engels Friedrich, Werke. Band 18**, Dietz Verlag (Berlin, 1962), p. 301.

שלו עם האנארכיסטים[140]. לאחר המהפכה, לאחר שימוגר השלטון הפוליטי של הבורגנות (ואף יחוסלו שרידי ההתנגדות האחרונים שלו והבסיס הכלכלי להתנגדות זו) אפשר יהיה להניח את כלי המאבק הפוליטי, ולאחוז בכלי הבְּנִיָּה של החברה השיתופית (עד כמה היה מארקס נאמן – גם בשנותיו האחרונות – לחזון "ביטול המדינה" אפשר לראות בהערותיו ל"ממלכתיות ואנארכיה", למשל בקביעה כי "**עם כינונה של הבעלות הקולקטיבית** [על אמצעי הייצור], **מה שמכונה "רצון העם" יפנה את מקומו לרצונו האמיתי של הקואופרטיב**"[141]). אולם זו בדיוק תפיסת המהפכה שאותה ביקר בובר: התפיסה הממקמת את היסוד השוללני-פוליטי של הסוציאליזם, ואת היסוד הקונסטרוקטיבי-שיתופי על פני ציר הזמן. באורח פיגוראטיבי נוכל לומר, כי מארקס פרס את היסודות המנוגדים הללו על פני ההיסטוריה העתידית בסדר כרונולוגי, כשהמהפכה (הפוליטית) נמצאת בתווך ביניהם – היא הרגע שבו עוברים מן היסוד הראשון לשני. לעומת זאת, בובר פרס את המהפכה עצמה על פני ההיסטוריה, בבחינת מהפכה רציפה או מתמדת, כאשר בכל רגע היסטורי ספציפי פועלים (או צריכים לפעול) שני היסודות המנוגדים של הסוציאליזם במשולב.

לדעתי בובר הציג ב"נתיבות באוטופיה" דיון שקול ומאוזן אודות מארקס. בצד הביקורת על תפיסת המהפכה של מארקס, הזכיר גם את המקומות שבהם נראה שמארקס חורג מתפיסה זו, ומדבר בזכותו של הפראקסיס הסוציאליסטי הקונסטרוקטיבי גם בשלב שלפני המהפכה הפוליטית (כמו, למשל, דבריו של מארקס בזכות הקואופרציה בנאום היסוד של האינטרנציונאל, וטיוטות מכתביו אל ורה זאסוליץ')[142]. בובר הדגיש כי מארקס לא שלל את הפעולה הפוזיטיבית של בניית קהילות שיתופיות טרם המהפכה, אבל כמעט אף פעם לא תפס אותה כחלק חיוני מן המאבק לשחרור:

> **"מארכס ואנגלס לא נתנו תשובה חיובית על השאלה בדבר היחס אל יסודות חידוש-המבנה, שלאמתו של דבר היתה שאלה גורלית; לא נתנוה, משום שלא היה להם קשר פנימי לדעיון חידוש-המבנה. אמנם יכול היה מארכס לדמוז לפרקים על יסודות החברה החדשה, 'שכבר התפתחו בקרב החברה הבורגנית המתפוררת' ושהמהפכה אינה צריכה אלא 'להתידם', אבל לא היה יכול לגמור בנפשו לסייע ליסודות אלה, לקדמם ולמסור נפשו עליהם. המעשה הפוליטי של המהפכה נשאר בשבילו הדבר, שבעצם אין לשאוף אלא לו בלבד, ההכנה הפוליטית למעשה זה [...] נשארה התעודה העיקרית האחת, ועל ידי כך נעשה העקרון הפוליטי לעקרון המכריע העליון; כל הכרעה ממשית בדבר היחס המעשי ל'יסודות' כאלה, המצויים או המתהווים או העתידים להיבנות מחדש, נעשתה מתוך התועלתיות הפוליטית של השעה בלבד ולא מתוך עקרונות."**[143]

בובר הסביר את עמדתו של מארקס בכך שהלה היה מסור לפוליטיקה בלב ונפש[144]. משום כך שלט היסוד הפוליטי במחשבתו כמעט ללא מיצרים. דבר זה מחזירנו, בסיום פרק זה, אל יחסו של בובר

---

[140] למשל בהערות השוליים של מארקס ל"ממלכתיות ואנארכיה" מאת בקונין. ראה:
Marx, *"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"*, pp. 599 ff.
[141] **ibid**, p. 635.

[142] **בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 81, 85-88.
[143] **שם**, עמ' 90.
[144] **שם**, שם.

עצמו אל הפוליטיקה. ראינו שעמדתו שונה באופן מהותי מעמדתם של האנארכיסטים שקדמו לו ולאנדאואר בתוכם. הללו שללו את הפוליטיקה לפחות באותה דבקות שבה מארקס התמסר לה. לא כן בובר. בשום מקום בכתביו לא הציג שלילה עקרונית של הפראקסיס הפוליטי. גם הביקורת שלו על מארקס לא נסובה על-כך שהסוציאליזם שלו הוא "פוליטי", אלא על כך שהוא **"פוליטי גרידא"**[145]. נראה, לכאורה, ששיטתו של בובר מהווה במובן זה תיקון דיאלקטי ללאנדאואר, ממש כשם שהיא מהווה ביקורת על מארקס. אולם, לדעתי לא כך הדבר. יחסו של בובר אל הפוליטיקה אמנם אינו שלילי נחרץ, אבל אין די בסובלנות שלו כלפי הפוליטיקה, בכדי שתוצג בתורתו תפיסה דיאלקטית שלמה. בעצם אפשר לומר על בובר את היפוך דברי הביקורת שאמר הוא עצמו על מארקס: על פי בובר, היחס החיובי של מארקס אל פרוייקטים קומונאליים של חידוש מבנה החברה לא הושתת על **עקרונות**. על בובר אפשר לומר שחיוב הפוליטיקה אצלו לא נבע מהתמודדות **עקרונית** של ממש עם הפוליטיקה. כשם שהיה מארקס, לדעת בובר, עיוור ביחס לתחומים האנושיים והחברתיים שמחוץ לגבולות הפוליטיקה, כך היה בובר עצמו עיוור ביחס לתחום הפוליטי עצמו. טענות אלה יפותחו בפרק הבא.

---

[145] בובר הסביר (כמצוטט לעיל) שמארקס נבדל מן הסוציאליזם האוטופי בכך שלשיטתו, פינוי העיקרון הפוליטי לטובת העיקרון הסוציאלי – **"יש לעשותו באמצעים פוליטיים בלבד"** [**בובר**, __**נתיבות באוטופיה**__, עמ' 79]. הביקורת לא נסובה, איפוא, על השימוש באמצעים הפוליטיים, אלא על השימוש בהם **בלבד**.

פרק 3.4: חוסר האונים הפוליטי של תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית

המהפכנים הפוליטיים, למן אמצע המאה התשע-עשרה, הציבו במרכז תורת השחרור שלהם את המאבק נגד מוקדי הכוח של הדיכוי: מאבק "מבפנים" כגירסת המארקסיסטים (פעולה בתוך המוסדות הפוליטיים של המדינה הבורגנית עד למהפכה שבה אמור המעמד המהפכני להשתלט על המוסדות הללו), או "מבחוץ" כשיטתם של האנארכיסטים (החרמת המוסדות הפוליטיים של הבורגנות, התארגנות חיצונית של המהפכנים, ולבסוף החרבת המדינה הבורגנית ב"הסתערות ישירה"). תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית של סוציאליסטים כלאנדאואר ובובר מסיטה את הדגש מן המאבק נגד הכוחות הפוליטיים והכלכליים השוררים בחברה אל בנייתם של תאים חברתיים-שיתופיים אלטרנטיביים לסדר הקיים. כלומר, תורת שחרור זו מדגישה את היסוד הפוזיטיבי-קונסטרוקטיבי שבסוציאליזם על פני זה הנגאטיבי, ובעיקר כופרת ב"תורת השלבים" של המהפכנים הפוליטיים, המציבים את השלב השוללני **כמקדים** לזה הקונסטרוקטיבי (בבחינת: מאבק בסדר הקיים עד המהפכה, ובנייתו של הסדר החדש רק לאחריה). הנאו-אוטופיסטים מניחים שאפשר לבנות לאלתר תאים חברתיים אלטרנטיביים, למרות שררתן של הכלכלה הקפיטאליסטית והמדינה הפוליטית, וגם בטרם בטלה שררתן.

עבור הסוציאליסטים הפוליטיים, משימתו העיקרית של המהפכן היא לקדם את התרחשותה של מהפכה פוליטית, כלומר: לסייע בגיבושו של הפרולטאריון לסוכן מהפכני ("מעמד כשלעצמו ובשביל עצמו"), או, במלים אחרות: לפעול לפיתוח **תודעה רדיקאלית ותיאוריה רדיקאלית** בקרב המעמדות המדוכאים. מארקס היטיב לנסח תפיסה זו באופן תמציתי בהקדמה שלו ל"לביקורת פילוסופית המשפט של הגל":

> **"אין כלי הנשק של הביקורת יכולים לבוא במקום ביקורת שבאמצעות כלי הנשק. רק באמצעותה של עוצמה חומרית ניתן להפוך את העוצמה החומרית על פיה, אולם גם התיאוריה נהפכת לעוצמה חומרית מרגע שהיא אוחזת בהמונים. התיאוריה מסוגלת לאחוז בהמונים כאשר היא מוכיחה את עניינה לעצמו של אדם [ad hominem], והיא מוכיחה לעצמו של אדם משעה שהיא הופכת לדאדיקאלית. היות ראדיקאלי פירושו להשיג את העניין בשורשיו, אולם שורשו של האדם הוא האדם עצמו.** [...]"[1]

מכאן שעל פי המהפכנים הפוליטיים, הפרוייקט העיקרי של הסוציאליסט החותר למהפכה הוא פרוייקט **חינוכי** (ובלבד שלא נבין את המלה "חינוך" בהוראה צרה מדי): פרוייקט של הנארת ההמונים. לצד משימה זו, כמשלימתה ההכרחית, עומדת משימת ה"ארגון": ארגונם של הפרולטארים לכלל כוח לוחם, הפיכתם, כלשונו של מארקס, ל"עוצמה חומרית"[2]. ב"מאניפסט הקומוניסטי" מתוארת כך עמדתם של הקומוניסטים בתוך ציבור הפועלים:

---

[1] **מארקס, *"לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 72.

[2] ארגון הפרולטאריון לכוח לוחם הוא המשלים ההכרחי של מעשה החינוך, לא רק משום שהוא **מטרתו המיידית** של חינוך זה: ב"האידאולוגיה הגרמנית" מסביר מארקס, ש"התנועה המעשית", המהפכה (או לפחות המאבק המהפכני) נחוצה לשם גיבושה של התודעה הקומוניסטית [**מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 273]. החינוך לקומוניזם אינו יכול להיות חינוך תיאורטי-גרידא. כשם שנחוצה התיאוריה לשם עיצובו של הפראקסיס, כך נחוץ הפראקסיס

"הקומוניסטים אינם מפלגה מיוחדת לעומת שאר מפלגות-הפועלים.

אין להם שום אינטרסים השונים מן האינטרסים של כל הפרולטריון.

[... הם] **מייצגים תמיד, בשלבי ההתפתחות השונים, שעוברת המלחמה בין הפרוליטריון לבין הבורגנות, את האינטרס של כלל התנועה.**

הקומוניסטים הם איפוא למעשה החלק הנמרץ ביותר, הדוחף בלי-הרף קדימה, במפלגות-הפועלים של כל הארצות; להם יתרון תיאורטי על פני שאר המוני הפרוליטריון בהבנת התנאים, המהלך והתוצאות הכלליות של התועה הפרוליטארית."

המטרה הקרובה ביותר של הקומוניסטים כמוה כמטרתן של כל שאר המפלגות הפרוליטאריות: עיצוב הפרוליטריון למעמד, מיגור שלטון הבורגנות, כיבוש השלטון הפוליטי על-ידי הפרוליטריון."[3]

נראה לי שניסות זה הולם את הגישה של הסוציאליזם המהפכני, במחצית השניה של המאה התשע-עשרה, על שני אגפיו: המארקסיסטי והאנארכיסטי[4] (הוא גם מתאים – לפחות לכאורה – לפעולותיו של מארקס מאמצע המאה ועד מותו: מחד – ניסוח והפצה של התיאוריה הקומוניסטית, ומאידך – נסיונות הקמה וגיבוש של מפלגות פוליטיות קומוניסטיות). הניאו-אוטופיסטים לאנדאואר ובובר מציגים עמדה שונה: אין הם כופרים במשימת חינוך ההמונים, אבל משימה זו יכולה להתבצע, לשיטתם, רק כחלק ממעשה **הגשמה**. גם הגשמה היא סוג של "ארגון", אולם לא ארגונו של כוח לוחם למיגור הבורגנות השלטת, אלא ארגונן של קהילות שיתופיות, תאים ראשונים של חברה המשוחררת משלטון הבורגנות. הדגש בנאו-אוטופיזם אינו, איפוא, על שינוי התודעה-גרידא, אלא על ההגשמה המעשית, על שינוי החיים עצמם.

אבל אם קובעים הנאו-אוטופיסטים כי ההגשמה קודמת למאבק החזיתי נגד כוחות הדיכוי, הם חייבים למצוא מקום שבו אפשר להתחיל במעשה ההגשמה עוד בטרם בוטלה שררתן של הכלכלה הקפיטאליסטית והמדינה הפוליטית – מקום שבו אחיזתן של הכלכלה והמדינה רפה יחסית. לאנדאואר דימה למצוא מקום הזה בכפר, הרחק ממרכזי התעשייה והשלטון. מבחינה זו אפשר לדעתי לומר שהיו בתורתו מידה של "רומנטיקה" וחוסר-ריאליזם. הבעיה אינה בעצם התנגדותו להוויתה החברתית, הכלכלית והארכיטקטונית של העיר המודרנית – התנגדויות כאלה אפשר למצוא בשפע אצל סוציאליסטים פוליטיים כמארקס, אנגלס וקרופוטקין, ואף אצלם מופיע ביטול הניגוד שבין העיר לכפר כמאפיין של החברה המתוקנת. הבעיה היא בהנחתו של לאנדאואר שאפשר פשוט "להתעלם" מהעיר: לברוח אל הכפרים, ולהתחיל שם במעשה של תיקון חברתי מחוץ לשררתה של העיר. המהפכות הגדולות של המאה השמונה-עשרה (המהפכה התעשייתית

לשם גיבושה של התיאוריה. כפי שכותב מארקס ב"תיזות על פויארבאך": **"בפראקסיס חייב אדם להוכיח את האמת, כלומר את הממשות ואת התוקף של חשיבתו"** [**מארקס, *"תיזות על פויארבאך"***, עמ' 306].

[3] **מארקס, אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 38.

[4] אם כי יש הבדל בין מארקס והאנארכיסטים בשאלת אופי הארגון הפרולטארי המהפכני שבו מדובר. הראשון תפס את ה"ארגון" בעיקר כמפלגה פוליטית, וגם, במידה מסויימת, כאיגוד מקצועי. האחרונים דברו על התארגנות "מחוץ" לפוליטיקה השוררת, באופן א-פוליטי ולא-אוטוריטטיבי, אולם דבריהם בעניין זה נשארו מופשטים וסתומים למדי. ראה למשל:

Bakunin, Statism ans Anarchy, pp. 214-217, 220.

מכל מקום, אין האנארכיסטים חולקים על מארקס בשאלת המטרה המיידית של הפרולטאריון (מיגור שלטון הבורגנות). מהגדרת מטרה זו נגזרות גם משימותיו המיידיות של המהפכן.

והמהפכה הצרפתית), לא רק השליטו על החברה כולה את מעמד הבורגנים (מילולית: תושבי הערים), הן גם השליטו באירופה את העיר על הכפר. אמונתו של לאנדאואר, כי אפשר למצוא מקלט בכפרים משררתה של הבורגנות (כלומר: משררתן של המדינה הבורגנית, של הכלכלה הבורגנית ושל העיר המודרנית עצמה) נגועה לכאורה ברומנטיקה השואבת את השראתה מן התקופה הטרום-מודרנית ואינה בוחנת את הנחותיה באופן ביקורתי[5]. גם בעניין זה יש לדעתי יתרון למשנתו של בובר על-פני זו של לאנדאואר. בובר לא התנגד להתיישבות שיתופית כפרית, אבל בהחלט לא ראה בה אפשרות יחידה. הפרק "דרכי ההתאגדות" ב"נתיבות באוטופיה" מציג סקירה של הנסיונות הקואופרטיביים באירופה ובצפון אמריקה, מאז ראשית המאה התשע-עשרה (קואופרטיבים של צריכה, קואופרטיבים של ייצור, ואיגודים "שלמים" המאחדים בתוכם ייצור וצריכה). בובר עסק בפרק זה בהרחבה בהתארגנויות הקואופרטיביות של פועלים עירוניים, שמטרתן היתה לתת מענה למצוקה מיידית. נראה, שהתארגנויות כאלה היו עדיפות בעיניו על-פני נסיונות ההתיישבות הכפרית השיתופית. ביחס לאחרונים אומר בובר:

"**כאן** [באיגודים ההתישבותיים] **אנו רואים פעם בפעם, שהרעיון הוא הגוזר והמכוון, כשהוא כמעט בלתי-תלוי במצבים, ועל כל פנים אינו כבול למקומות מסויימים ולדרישותיהם. הוא מתווה את תכניתו בשחקים, כביכול, ואחר כך הוא מורידה אל הארץ. ובין שהתכנית מתהווה בדרך ספקולאטיבית לגמרי, ולפי זה לובשת צורה שכולה סכמאטית, כמו אצל פוריה, ובין שהיא מתרקמת מתוך נסיונות מסוימים ומתחשבת בתנאים הנסיוניים, כמו אצל אואן, אין היא עונה על שאלותיו של מצב נתון, אלא מתכוונת ליצירת מצבים חדשים** [...]. [הרצון להשתתף בהגשמת תכנית חברתית] **מצטמצם לעתים קרובות בדוגמטיקה של ארגון, שמאמינים בו שהוא הארגון היחיד הנכון והצודק** [...]."[6]

דברים אלה של בובר דומים באופן מפתיע לביקורת האוטופיזם שפרסו מארקס ואנגלס ב"מאניפסט הקומוניסטי"[7]. למרות זאת, בובר לא שלל, כאמור, הקמתן של קהילות שיתופיות בכפר. אולם, על-מנת שיהוו הקהילות הללו חלק מ"פרוייקט שחרור" (וכן על-מנת שישמרו על צביונן ולא יתנוונו) תבע בובר, כתנאי הכרחי, קיומו של קשר פדראטיבי-תנועתי בין המושבות השונות, ודבר חשוב לא פחות: קשר חי של השפעה ומעורבות של הקהילות בחברה הכללית, הלא-שיתופית, החיצונית להן. בהתיחסו לקרופוטקין, ומתוך הסכמה עמו, אומר בובר:

"**בין הגורמים שמנה קרופוטקין לכשלונם של רוב נסיונות ההתישבות, יש שנים שהם חשובים ביותר, ושבעצם אינם אלא אחד: התבדלות המושבות מן החברה והתבדלות בינן לבין עצמן.** [...] **מה שחשוב חשיבות יסודית הוא הליכוד** [בין הקהילות] **עצמו, ההשלמה ההדדית והעזרה ההדדית של הקבוצות, זרם חיי החברותא שביניהן, שבו נמשך במידה מוגברת זרם החיים שבתוך כל אחת מהן. לא פחות חשוב הוא אמנם, שהמושבות יעמדו בקשר חיוני, אמנם קשר ממין אחר, עם החברה בכללה – לא בלבד משום שהן צריכות**

---

[5] לעניין ה"רומנטיקה" בהגותו של גוסטאב לאנדאואר ראה לעיל **פרק 3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי**, עמ' 177, 183.

[6] **בובר, __נתיבות באוטופיה__**, עמ' 71.

[7] **מארקס, אנגלס, __המאניפסט הקומוניסטי__**, עמ' 55-58.

שוק בשביל עודף ייצורן, [...] אלא משום שהמושבות [...] זקוקות להשפיע על סביבתן כדי שיוכלו לחיות חיים אמתיים; מי שנושא בשורה, הכרח הוא לו שיוכל להביעה, לאו דוקא בדיבור, אבל על כל פנים בהויה."[8]

גם על-פי שיטתו של לאנדאואר, המצדד ב"הליכה אל הכפר", ועוד יותר מכך על-פי שיטתו של בובר, חייבים, איפוא, להניח כי אפשר להתחיל, בתוככי החברה הקיימת, ביצירתו של סדר חברתי שיתופי אלטרנטיבי. פירוש הדבר שחייבים להניח **סובלנות**, כלומר, שהכוחות הפוליטיים והכלכליים השוררים יגלו מידה של סובלנות כלפי הפרוייקט השיתופי, וסובלנות זו תאפשר את קיומו והצלחתו של הפרוייקט, ולא פחות מכך: את השפעתו על החברה הסובבת.

בדברי על סובלנות, בהקשר זה, אין כוונתי רק לסובלנות פוליטית במובן צר, כלומר, שהכוחות השולטים בחברה לא ישתמשו בכלי האלימות הממוסדת והלגיטימית העומדים לרשותם (כגון צבא ומשטרה) על-מנת לפרק את ההתארגנויות השיתופיות או לפגוע באנשיהן. מנגנוני השליטה בחברה המודרנית הם מגוונים יותר, עקיפים יותר, ולא פעם "מעודנים" יותר (ולפיכך, לעיתים, גם יעילים יותר) מהפעלתה של אלימות ישירה. אפשר, למשל, להצר את צעדיהן של הקהילות השיתופיות באמצעות חוקי רכוש ומדיניות מיסוי (אי-הכרה בקניין קולקטיבי למשל, או הטלת מס גבוה במיוחד על קניין כזה). וכן, הכלכלה הקפיטאליסטית יכולה לאסור מלחמה על הקהילות השיתופיות באופן כלכלי ישיר, שלא בתיווכו של השלטון הפוליטי: סביר להניח שקהילות כאלה לא תהינה אוטארקיות, אלא תלויות במידה רבה בקשר של קניה ומכירה עם השוק החיצוני, כלומר: תלויות בכלכלת-הניצול והרכוש הפרטי שלה הן מנסות להציב אלטרנטיבה. חרם כלכלי על הקהילות הללו עלול, איפוא, לשתק אותן, או לדרדר אותן לעוני ולפרימיטיביות. ועוד: בחברת ההמונים המודרנית (בזמננו עוד יותר מבתקופת מארקס, לאנדאואר או בובר) משמשת **תקשורת ההמונים** אמצעי המכוון באופן אפקטיבי את התודעה הציבורית. הוקעתן האידאולוגית של הקבוצות השיתופיות – הצגתן כאויבי החברה, כאיום על הסדר והמוסר, כקבוצות של פרזיטים ונצלנים או אפילו רק כחבורות של "תמהונים" – עשויה להיות אמצעי יעיל ביותר לדיכויין של הקבוצות הללו, דלדולן וניתוקן מאפשרויות ההשפעה החברתית. כדי שתורת השחרור "על דרך הקומונות" שמציעים לאנדאואר ובובר תהיה משכנעת, צריך להניח מידה של סובלנות בכל אחד מן הפרמטרים שהוצגו לעיל: הפוליטי, הכלכלי והאידאולוגי. אי אפשר להסתפק בכך שלא יחסלו את הקהילות השיתופיות מבחינה פיזית – על-מנת שתוכלנה להוות מנוף או קטליזטור לשינוי חברתי כולל, עליהן גם להתרחב, להצליח, להתבסס מבחינה כלכלית.

יתר-על-כן, אם אמורות הקהילות השיתופיות להוות כוח משחרר, צריכים להשמר ערוצים של השפעה בינן לבין החברה הכללית (עניין זה ברור יותר אצל בובר מאשר אצל לאנדאואר). הכוחות השוררים צריכים, איפוא, לסבול לא רק את עצם קיומן של הקהילות, אלא גם את השפעתן הציבורית-חינוכית; ונזכור, שהשפעה ציבורית-חינוכית זו – מטרתה המוצהרת היא להחליף את הסדר הקיים בסדר חברתי אחר, כלומר, לבטל את שררתם של הכוחות השולטים במדינה ובכלכלה.

[8] **בובר, __נתיבות באוטופיה__**, עמ' 72.

הסדר הכלכלי, החברתי והפוליטי השורר בחברה הבורגנית עויין מעצם טיבו פרויקטים קומונאליים: חוקי המדינה וחוקי הכלכלה מותאמים לאינטרסים של כלכלת-הניצול שבבסיסה עבודה שכירה ובעלות פרטית על אמצעי הייצור. מכאן, שאם יניחו למנגנון הכלכלי והמדיני לפעול על-פי הגיונו הפנימי, בלא התערבות מודעת שתרסנו, סביר להניח שלפעולתו תהיה השפעה הרסנית על הקהילות השיתופיות. אין זה מספיק, איפוא, שהגורמים השולטים בכלכלה ובחברה ימנעו מהחלטה לדכא את הקהילות (אפשר לכנות המנעות כזו "סובלנות פאסיבית"): **עליהם להחליט במודע שלא לדכא אותן**, כלומר, עליהם לעצב באופן אקטיבי את המנגנונים המנהלים את הסדר החברתי הקיים, כך שיאפשרו בתוכם הווצרותו והתפתחותו של סדר חברתי אלטרנטיבי (מעין "סובלנות אקטיבית"). ושוב, על-מנת שנוכל לקבל, ולו גם באופן תיאורטי, את האפשרות לשחרור החברה באמצעות הקמתן של קהילות שיתופיות, צריכים אנו להניח מידה של סובלנות אקטיבית כזאת בכל ההיבטים הפוליטיים, החברתיים והכלכליים שנמנו לעיל.

הבעיה היא, כמובן, שהנחת סובלנות כזאת נראית בלתי-מוצדקת בעליל (נראה שבובר עצמו מודה בכך באומרו: "**מרחב חופשי זה, אוטונומיה זו של העדות** [...] **המדינה של ימינו לא תכיר בו לעולם** [...]"[9]). אכן, הסדר החברתי והפוליטי של המדינה המודרנית מתאפיין לכאורה במידה גדולה של סובלנות, ובזמננו עוד יותר מאשר בזמנם של לאנדאואר ובובר. ואולם, כפי שהראה הרברט מרקוזה במאמרו "סובלנות דכאנית"[10], התפקיד הפוליטי של הסובלנות השתנה במהלך התקופה המודרנית עד כדי היפוך: בראשית העת החדשה היו הסובלנות והתביעה לסובלנות חלק מן המאבק לחירות: הן פתחו את העולם הסגור אל אופקים חדשים ואל אפשרויות אחרות של מחשבה ומעשה. בימינו מהווה הסובלנות חלק מארסנל הכלים של הדיכוי: הסובלנות הפורמאלית המוענקת באופן שווה ואדיש לכל עמדה ולכל טענה, מפרקת מנשקן את הטענות המהפכניות, ומאפשרת לסדר החברתי השורר להכיל בתוכו את שלילותיו: הטענות השוללות לכאורה את הכלכלה הקפיטאליסטית והמדינה הבורגנית הופכות חלק מה"משחק הפוליטי" העומד בסימנה של הסובלנות. הקשר בין הטענות השוללניות לבין שינוי ממשי של "חוקי המשחק" (שינוי שהוא-הוא תוכנן של הטענות הללו) הופך בעייתי יותר ויותר. התיאוריה של שינוי העולם מתקבלת לכאורה אל המועדון, אל ה"שוק החופשי" של הרעיונות והדעות, ואף זוכה במידה של רספקטיביליות, אבל המחיר הוא עיקורה של התיאוריה וניתוקה מן הפראקסיס המהפכני.

הסובלנות (בהיותה "דכאנית") מוענקת רק למגמות אשר אינן מאיימות **באמת** על הסדר הקיים, והענקתה היא אחת הדרכים להבטיח כי המגמות הללו תשארנה חסרות אונים. במקום שבו קיים איום אמיתי, שהסובלנות כלעיל אינה מספיקה כדי לפרקו מנשקו, נעלמת הסובלנות והדיכוי שב ומופיע באורח גלוי ובוטה. אם פרוייקט סוציאליסטי-קומונאלי, כגון זה שהציעו לאנדאואר ובובר, נהנה מסובלנות במסגרת הסדר הקיים, הרי זה משום שאינו מהווה איום אמיתי על הסדר הזה, כלומר, שהוא זעיר למדי (מבחינה כמותית) או פשרן למדי (מבחינה איכותית) עד כי אפשר להכילו פנימה, אל תוך השיטה השוררת. מכאן מובן, שבפועל אין זה כבר פרוייקט מהפכני, שכן

---

9 *בובר, "על החברותא"*, עמ' 135.

10 **Marcuse Herbert**, *"Repressive Tolerance"*, in: **Wolff Robert P., Moore Barrington, Marcuse Herbert**, <u>**A Critique of Pure Tolerance**</u>, Beacon Press (Boston, 1965), pp. 81 ff.

על פי הגדרה, מטרתו של פרוייקט מהפכני של ממש היא הפיכת הסדר החברתי השורר, שינוי השיטה. אם, מצד שני, הפדראציה המתרחבת של קהילות שיתופיות תהיה, אכן, מהפכנית באופיה, ותהווה איום ממשי על הכוחות השוררים בחברה הקיימת, אל לה לקוות ליחס סובלני. האיגודים והיישובים השיתופיים, אם יתגברו על כוחה המסרס של הסובלנות הדכאנית, יפגשו בכוחות דיכוי אחרים, לא-סובלניים. הם יצטרכו אז להגן על עצמם, לנהל מאבק בכוחות הדיכוי. האתוס הקונסטרוקטיביסטי של הנאו-אוטופיזם יעמוד בפני דילמה: להשאר חסר-אונים אל מול הדיכוי או להאבק בו. אם יבחר במאבק, יימצא ממילא בתחום שבו אוחזים בכלים של חברת הדיכוי על-מנת לבטל את הדיכוי[11]. זוהי "שלילת השלילה" שעליה דברו המהפכנים הפוליטיים...

עד לנקודה מסויימת, ורק עד אליה, אפשר לארגן פרוייקטים שיתופיים סוציאליסטיים "מאחורי גבה של החברה". בשלב מסויים חייבים הפרוייקטים הללו – באם אמנם מגמתם מהפכנית – להתייצב פנים אל פנים מול החברה הקיימת ומול כוחות הדיכוי השולטים בה. גם לפרוייקטים כאלה התכוון מארקס בדברי הביקורת שלו אודות התנוונות הפרולטאריון המהפכני בצרפת לאחר מהפכת 1848:

> "[...] **חלק** [... מן הפרולטאריון] **משליך יהבו על נסיונות דוקטרינריים, באנקים-לחליפין והתאגדויות-פועלים, משמע, הוא מטיל עצמו לתוך תנועה, שבה מוותר הוא על הפיכת העולם הישן בעזרת כלל-האמצעים הכבירים של עולם זה עצמו, ותחת זאת הוא מבקש את גאולתו מאחורי גבה של החברה, באורח פרטי, בתחום תנאי-קיומו המוגבלים, – משמע, לתוך תנועה שבה הוא נידון לכשלון."**[12]

אני מציע לפרש את דבריו של מארקס אודות "**כלל-האמצעים הכבירים של עולם זה עצמו**" כמצביעים בעיקר אל אמצעי המאבק הפוליטי[13]. החלק של הפרולטאריון הפונה לארגן לעצמו מסגרות "פרטיות" של שיתוף ועזרה הדדית, נוטש בכך את שדה המערכה הפוליטית על עיצוב החברה בכללותה. לדעת מארקס (על-פי הפרשנות המוצעת כאן), נטישה זו היא הגוררת את כשלון המאמץ המהפכני. האם טענתו של מארקס מוצדקת? דומני שאם אומר מארקס **שרק** האמצעים הפוליטיים הם הראויים לשם הפיכת העולם, עמדתו חשודה בדוגמאטיות, אולי אף בצרות-אופק מהפכנית. אבל אם הוא טוען שהפרוייקט המהפכני **אינו יכול להתעלם** מן האמצעים הפוליטיים, שהוא נזקק להם לפחות לשם הגנה עצמית, שההתמודדות על שחרורה של החברה חייבת להתנהל

---

[11] מאבק כזה יצריך, למשל, התארגנות פוליטית, אולי גם צבאית. כלומר, התארגנות שמטרתה אינה יצירתם של חיים שיתופיים, אלא מאבק במנגנוני הכוח המונעים שיתוף. אם מטרת ההתארגנות היא מאבק פוליטי, הרי שממילא היא עצמה מהווה כבר מפלגה פוליטית.

[12] ***מארקס, "השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה"***, עמ' 172.

[13] פרשנות זו נסמכת בעיקר על ההקשר הכללי שבתוכו משובצת הפיסקה המצוטטת לעיל. מארקס מדבר שם על מאמציו הנחלשים והולכים של הפרולטאריון לחולל מהפכה פוליטית [**שם**, שם] ועל אובדן "**מנהיגיו החשובים-יותר של הפרולטאריון** באסיפה ובעתונות" [**שם**, שם (ההדגשות שלי – י.ג.)]. בהקשר זה יש להזכיר גם את הביקורת של מארקס, באותו חיבור, על הפרולטאריון הפריסאי, שלא התקומם כנגד חוק הבחירות מה 31 במאי 1850 – אשר למעשה הוציא את הפועלים מכלל בעלי זכות הבחירה - משום שנהנה באותה עת מרווחה כלכלית. "**בשוכחם את האינטרס המהפכני של מעמדם מפני רווחה של שעה**", אומר מארקס, "**ויתרו הפועלים על הכבוד להיות כוח כובש, נכנעו לגורלם, הוכיחו שתבוסת-יוני 1848 נטלה מהם את כושר-המלחמה למשך שנים, ושהתהליך ההיסטורי שוב יתרחש לפי שעה, בברח, מעל לראשם.**" [**שם**, עמ' 198]. ועיין גם: ***מארקס קארל, "מלחמת המעמדות בצרפת 1848 עד 1850"***, (תרגום: ח. טויכסלר-הוכברג), בתוך: ***מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'***, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 152-155.

גם בזירה הפוליטית (כלומר: שאסור לנטוש אותה), כי אז נראה לי שמארקס מציג ביקורת תקפה ומשכנעת כנגד המגמות הנאו-אוטופיסטיות.

התעלמות מן הביקורת הזאת, כמוה כאחיזה בלתי מוצדקת בהנחת הסובלנות (ההנחה שכוחות הסדר הקיים יסבלו את קיומם של גורמים הקמים להחריבם). בביקורתו על תפיסת המהפכה הפוליטית של מארקס העיר בובר באירוניה, כי השאיפה לבטל את הפוליטיקה באמצעות פעילות פוליטית-גרידא, כמוה כשאיפה ל"**התאבדותו ממש של העקרון הפוליטי**"[14]. באותו אופן נוכל לומר, שהשאיפה כי העיקרון הפוליטי יפנה מרצונו מקום לעיקרון חברתי א-פוליטי (כלומר: עיקרון של יחסי שיתוף במקום יחסי שליטה) – גם שאיפה זו היא ציפיה ל"התאבדות" של העיקרון הפוליטי. ההתעלמות מכוחות הדיכוי מוצאת את ביטויה התיאורטי כהתעלמות מן הפוליטיקה או כשלילה מופשטת שלה. גישה זו מעלה את תורת השחרור הקומונאלית על מסלול כיתתי-אסקפיסטי – אף אם הדבר מנוגד במפורש לכוונותיו של בעל-התורה. בסְפָר, בכפר, בקצווי תבל, אפשר אולי למצוא כמה פינות נידחות, שבהן תסכים הבורגנות השלטת להרפות מאחיזתה ולאפשר קיומם של פרוייקטים קומונאליים[15]. אבל המחיר שיאלצו המתיישבים לשלם הוא הויתור על השפעה מהפכנית בתוך החברה הקיימת. היישובים השיתופיים יקנו אז את קיומם (ואולי אף מידה של "חירות פרטית") במחיר שליחותם המהפכנית[16].

אבל אין זו האפשרות היחידה הפתוחה בפני המהפכן הנאו-אוטופיסט, המחזיק בתורת שחרור "על דרך הקומונות". האפשרות השניה היא לתפוס את הפרוייקט הקומונאלי כפרוייקט מהפכני שאינו חד צדדי: בצד מעשה היצירה של תאים חברתיים חדשים, הוא יכול לאחוז **גם** בכלי המאבק של החברה הקיימת, לאחוז בהם לפחות לשם הגנה עצמית. גישה זו אמנם אינה מבטיחה הצלחה, אבל למצער היא פוטרת מן הגזירה לבחור מלכתחילה בין כשלון מובטח לבין אסקפיזם (שגם הוא כשלון מנקודת ראות ***מהפכנית***). אין זו בהכרח גישה דיאלקטית, אבל מכל מקום היא **קרובה יותר** לתפיסה דיאלקטית של תהליך השחרור.

מבין שתי האפשרויות דלעיל, היה לאנדאואר קרוב לאפשרות הראשונה ובובר אל השניה. לאנדאואר "שלח" את הסוציאליסטים אל הכפר, להקים שם מושבות שיתופיות מחוץ להשג ידם של הקפיטאליזם והמדינה – במנותק ככל האפשר מן הקפיטאליזם והמדינה. כיצד יהיו הכפרים הללו לכוח חברתי שבכוחו לבטל את הקפיטאליזם והמדינה – עניין זה נותר מעורפל למדי בכתביו. העיון ב"קריאה לסוציאליזם" מעורר את הרושם, שלאנדאואר הפקיד, בסופו של דבר, את משימת הפיכתו של הסדר הקיים בידיהם של ההמונים ש"נשארו מאחור" בתוך הסדר הזה

---

[14] **בובר, __נתיבות באוטופיה__**, עמ' 79.

[15] אפילו טענה זו חשודה כאוטופיזם מופשט: ביסודה עומדת ההנחה כי קיימות כברות אדמה, וקיימים בני-אדם, שאין להם ערך סחורתי (ומשום כך יהיו הכוחות השולטים בחברה הבורגנית אדישים ביחס אליהם, נעדרי-אינטרס); אולם הקפיטאליזם הוכיח מזמן את יכולתו למצוא ערך סחורתי בכל דבר, למצות ערך סחורתי מכל דבר.

[16] משהו בדומה לזה מתאר אלדוס האקסלי ברומאן הנבואי שלו "עולם חדש, מופלא": בשולי הציוויליזציה הדכאנית מצויים "איים" שבהם נשמרים החירות והאינדיבידואליזם. אל האיים הללו מוגלים אלה שאינם מצליחים, או אינם מוכנים, להסתגל לדיכוי (בלשונו הפרדוקסאלית של החיבור: "אינם מתאימים לחיים קהילתיים"). הגולים זוכים בחירות פרטית: הם משתחררים מן הציוויליזציה הדכאנית, והציוויליזציה הדכאנית משתחררת מהם. ה"איים" הללו מהווים, איפוא, אמצעי להבטחת היציבות החברתית, להנצחת הדיכוי [**האקסלי אלדוס, __עולם חדש, מופלא__**, (תרגום: מאיר ויזלטיר), הוצאת זמורה ביתן (תל אביב, 1985), עמ' 178-181, וראה גם ה"סוף דבר" שהוסיף האקסלי לרומאן בשנת 1946: **שם**, עמ' 207-208].

ולא הצטרפו לפרוייקט השיתופי. כלומר: לאנדאואר נשאר, בחשבון אחרון, בתוך המסגרות המחשבתיות של המהפכנים הפוליטיים. באורח פרדוקסאלי לכאורה, הדבר נבע דווקא מהתנגדותו הנחרצת לכל פעולה פוליטית. התנגדות זו, שהולידה א-פוליטיות מופשטת, הפכה את תורת השחרור שלו לחדלת-אונים, לחסרת יכולת ממשית להשפיע על הסדר הקיים. עד כמה היתה תורתו של לאנדאואר חדלת-אונים במפגשה עם המציאות הפוליטית, אפשר ללמוד מפרשת חייו של לאנדאואר עצמו, ובפרט מששת החודשים האחרונים לחייו, שבהם היה מעורב עמוקות בעלילה הפוליטית של "המהפכה בבוואריה". יש טעם לעסוק מעט בפרשה זו, משום שהדוגמה האמפירית ממחישה במקרה זה היטב את הבעיות העקרוניות שבתיאוריה[17].

בנובמבר שנת 1918, במוצאי מלחמת העולם הראשונה, פרצו ברחבי גרמניה שורה של התקוממויות, מהפכות מקומיות ומעשי מרד בעלי אופי סוציאליסטי, אנארכיסטי או קומוניסטי. במרוצת החודשים הבאים דוכאו ההתקוממויות הללו בזו אחר זו על-ידי הממשלה המרכזית בהנהגת הסוציאל-דמוקרטים[18]. שתי ה"מהפכות" המפורסמות ביותר התחוללו בברלין ובבוואריה. דווקא בבוואריה האריכה המהפכה ימים יותר מבגרמניה כולה, וחיסולה הסופי בא רק בראשית מאי 1919. זאת, למרות שבוואריה היתה אזור כפרי, קתולי ושמרני, עם מעט תעשייה מודרנית ופרולטאריון תעשייתי (מלבד, במידה מסויימת, בעיר מינכן). ה"מהפכות" ברחבי גרמניה, בנובמבר 1918, נראו בימיהן הראשונים כהתמוטטות כללית של הסדר הישן. לאנדאואר נמלא אופטימיות והאמין שסדר חברתי המושתת על סוציאליזם ועל פדראליזם נמצא מעבר לסף. לאחר תקופה של התבודדות, חזר במרץ אל החיים הציבוריים (**"אני יודע היטב מה יקרה כעת"**, כתב באחד ממכתביו, **"כעת יזדקקו לי, ואולי גם יקשיבו לי"**[19]). בוואריה היתה המקום המתאים לפעולתו של לאנדאואר – במהפכה שם מלאו תפקיד מכריע אינטלקטואלים סוציאליסטים לא-מארקסיסטים מרקע זעיר-בורגני. כזה היה מנהיג התנועה המהפכנית קורט איזנר – אינטלקטואל שדבק בסוציאליזם בעיקר מתוך השקפה מוסרית, וחבר אישי של לאנדאואר. באמצע נובמבר שלח איזנר מכתב אל ידידו הותיק וביקש ממנו לבוא לבוואריה ברגע שיאפשר לו זאת מצב בריאותו. לאנדאואר נענה לקריאה והגיע למינכן בסוף נובמבר. בתוך ימים ספורים הפך לאחד ממנהיגיה של המהפכה.

לאנדואר נמשך אל בבוואריה כפרפר אל האש: הוא לא היה יכול לעמוד מנגד מבלי להסחף בסערת הארועים שנדמו לו כנושאים עמם בשורת שחרור. אולם, העלילה שלאנדאואר מצא עצמו מעורב בה היתה עלילה פוליטית במובהק, וממילא התנהלה בתחום פעילות שלאנדאואר התנגד לו התנגדות עקרונית. הוא נכנס אל הפוליטיקה במינכן המהפכנית כשאין עמו לא תנועה שיתופית

[17] הפרטים ההיסטוריים והביוגראפיים שלהלן שאובים מן הפרק "Revolution in Bavaria" בספרו של לאן:
Lunn, <u>Prophet of community</u>, pp. 291 ff.

[18] ערב מלחמת העולם הראשונה ובמהלכה עברה המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית (ה SPD) תהליך מואץ שבו הפכה ממפלגה מארקסיסטית מהפכנית למפלגה הדוגלת בקידום הדרגתי ("אבולוציוני") של הסוציאליזם באמצעות הדמוקרטיה הפרלמנטארית (מאז קבל המושג "סוציאל-דמוקרטיה", שקודם לכן היה מקושר עם מארקסיזם מהפכני, משמעות זו שאפיינה אותו במהלך רוב המאה העשרים). תנועתה של המפלגה ימינה לוותה, ואף הועצמה, על-ידי פרישתם של המנהיגים ה"שמאליים" כמו רוזה לוקסמבורג, קארל ליבקנכט וקראל קאוטסקי. הממשלה הקואליציונית שכוננו הסוציאל-דמוקרטים בגרמניה בתום המלחמה שתפה פעולה עם הימין הפרלמנטארי ועם כוחות הצבא בדיכוי ההתקוממויות הסוציאליסטיות. רבים ממנהיגי השמאל המהפכני בגרמניה נרצחו באותה שנה בחסות חבריהם לשעבר מן השמאל ה"דמוקרטי".

[19] **Landauer Gustav, *"An Auguset Hauschner (11. Nov. 1918)"***, in: **<u>Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II</u>**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), p. 292.

קומונאלית מהסוג שהטיף לו עוד לפני המלחמה, לא בסיס כוח חברתי, כלכלי או פוליטי אחר, ואף לא תיאוריה של ממש שתנחהו כיצד לפעול בתוך הפוליטיקה. כתוצאה מכך, הפך לאנדאואר בתוך מספר חודשים, בתהליך הדרגתי אך מהיר, ל״סוציאליסט פוליטי מאולתר״. הוא נטש או השעה את העקרונות האנטי-פוליטיים שבשיטתו הסוציאליסטית, אולם נטישת העמדה האנטי-פוליטית אינה מספיקה כשלעצמה בכדי ליצור תיאוריה פוליטית או כוח פוליטי ממשי. שוב ושוב נחל לאנדאואר כשלונות בשדה הפוליטי של המהפכה בבוואריה, ובשלב האחרון לקיומה הקיאה אותו ההנהגה המהפכנית משורותיה. למרבה האירוניה, זמן קצר לאחר שנואש מן המהפכה ופרש מפעילות ציבורית, רצחו אותו מדכאיה של המהפכה הפוליטית בבוואריה, שראו בלאנדאואר אחד ממחולליה.

כאשר פרצו הארועים המהפכניים בנובמבר, היה נדמה ללאנדאואר שביטול השלטון הפוליטי בגרמניה יתחולל, **״כפי שחזה אטיין די לה בואטי״**, פשוט על-ידי התעלמות המונית מן הממשלה ומצוויה, ומבלי שתוצב, אל מול המרות המרכזית של השלטון, מרות מרכזית מהפכנית[20]. השקפה זו היתה רחוקה מאוד מן המציאות. כשהגיע לבוואריה החל לאנדאואר לפעול בתוך חוגי המהפכנים כנגד חסידי הפרלמנטאריזם, שדרשו לקיים בחירות כלליות וחופשיות לפרלמנט של בוואריה, וקרא לכונן את הרפובליקה הבווארית כ״פדראציה של מועצות״. כבר רעיון זה עמד בסתירה לדרכו של לאנדאואר בסוציאליזם: ראינו שלשיטתו, תיקון החברה צריך להתבצע בדרך של הקמת קהילות, קואופרטיבים, כפרים שיתופיים ואגודות, שיכוננו ביניהם ברית פדראטיבית. אלא שבבוואריה לא היו קיימות כלל קהילות שיתופיות כאלה, וממילא לא דובר כאן על קהילות קיימות הבאות בברית, אלא על מועצות המוקמות ״מלמעלה״, בתהליך מזורז שבו הייצוג הפוליטי אינו **נלווה** לחיים השיתופיים, אלא הוא **המניע המיידי** להקמת המועצות. גם כשנקבע מועד לבחירות כלליות לפרלמנט של בוואריה, ואופיה הפוליטי של המהפכה ניכר בבירור, לא משך לאנדאואר ידו ממנה. לפחות במידה מסויימת, היה לאנדאואר ער לשינוי בעמדותיו, וניסה לגשר בין השקפותיו המוצהרות שמלפני המלחמה ובין פעולותיו בבוואריה. בראשית ינואר (ימים מספר לפני מועד הבחירות), כתב לאנדאואר אל מאקס נטלאו (ההיסטוריון של האנארכיזם):

> **״אמנם עבודתי העיקרית כעת, וגם בעתיד, היא ההכנה לבניית היישובים הסוציאליסטיים, ועל עניין זה תשמע, קרוב לודאי, באחד הימים. באיזו מידה – במידה רבה למדי – נשארתי אותו אדם שהייתי לפני-כן, תלמד [...] מתוך ההקדמה** [החדשה] **לספרי ׳קריאה לסוציאליזם׳ שתופיע בעוד שבועות אחדים [...]**
>
> **הנני אותו אדם שהייתי, אבל הזמן רוצה להיות חדש, ועל-כך אני שמח בכל ליבי ואעזור לכך בשתי ידי, בכוחותיי האחרונים, כפי שרק אוכל.״**[21]

---

[20] **Landauer Gustav,** ***"An Auguste Hauschner"***, in: **Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), p. 313; **Landauer Gustav,** ***"An Georg Springer"***, in: **Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 317-318.

[21] **לאנדאואר גוסטאב,** ***״מכתב אל מכס נטלאו (5 בינואר 1919)״***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ׳ 249.

אולם, עיון בהקדמה החדשה ל"קריאה לסוציאליזם" שנכתבה באותם ימים (ושאליה מפנה לאנדאואר את נטלאו במכתבו) מלמד שלאנדאואר לא נשאר אותו אדם כשהיה, לפחות לא מבחינה תיאורטית. חידוש של ממש מופיע שם, ומן הסתם הוא תגובה של לאנדאואר למצב הדברים המהפכני שבתוכו עמד: **"המהפכה המדינית, שבה מגיעה הרוח לידי שלטון, לידי צו אדיר ולידי נצחון מוחלט, יכולה לפנות את הדרך לסוציאליזם, לשינוי התנאים מתוך הרוח המחודשת"**[22]. פסוק מפורש עוד יותר מופיע במכתב אל נטלאו שצוטט לעיל. שם קובע לאנדאואר כי המהפכה הפוליטית (מדינית) היא **"תנאי מוקדם לבניית הסוציאליזם"**[23]. לאנדאואר לא שינה מעמדותיו, כי הסוציאליזם עיקרו רוח מקשרת ובונה, כי את מעשה הבְּנִיָּה יש להתחיל בקטנות, וכי יש להתחילו כאן ועכשיו[24]. מה שהשתנה הוא, שכעת הכיר לאנדאואר באפשרותו – אולי אף בחיוניותו – של שלב שוללני-הרסני מקדים, אשר "יפנה את הדרך" לשלב החיובי-קונסטרוקטיבי של בניית הסוציאליזם. שלב מקדים זה הוא הוא המהפכה הפוליטית, ומהפכה פוליטית עושים, מן הסתם, בכלים פוליטיים. קבלתה של "תורת שלבים" זו מעמידה פתאום את לאנדאואר בסמיכות רעיונית יתירה למארקס, ובוודאי לראשוני האנארכיזם שאותם ביקר בעבר על ה"פוליטיות" שלהם.

אולם גם רעיון זה, אודות סוציאליזם קונסטרוקטיבי שהמהפכה הפוליטית פינתה לו את הדרך, לא עלה בידי לאנדאואר להגשים. מה שהחל כעלילה פוליטית הסתיים כעלילה פוליטית – בבוואריה בכלל, ועבור לאנדאואר באופן אישי. הבחירות התקיימו בשנים-עשר בינואר. קורט איזנר הובס בהן (כפי שחזה לאנדאואר[25]). ב 21 בפברואר, בדרכו אל מושב הפתיחה של הפרלמנט הנבחר החדש נרצח איזנר (שתכנן להודיע על התפטרותו מן הממשלה ומעבר לאופוזיציה פרלמנטארית). החודשים הבאים עמדו בסימן של כאוס פוליטי: ממשלה קונטר-רבולוציונית הושבעה ופעלה בצפון בוואריה; במינכן, לעומת זאת, שלטו האלמנטים המהפכניים הרדיקאליים. ב 7 באפריל הוכרזה במינכן רפובליקת-מועצות (Räterepublik), על ידי האנארכיסטים והסוציאליסטים העצמאיים. הסוציאל-דמוקרטים והקומוניסטים נמנעו מלהשתתף בשלטון החדש. ממשלה בת ארבעה חברים מונתה. אחד מהם היה לאנדאואר, שקיבל את "תיק החינוך". כך היה האנארכיסט לשר בממשלה. יש משהו מן הפארסה בכך שלאנדאואר התעקש שכל ההחלטות של השלטון החדש יוגדרו כ"זמניות" עד לאישורן העתידי על-ידי "המועצות" – זה מה שנותר בפועל מתפיסתו האנארכיסטית הא-פוליטית של לאנדאואר. ההחלטות, כמו הממשלה שקיבלה אותן, אכן היו זמניות מאוד. ה"ממשלה האנארכיסטית" התקיימה שבוע ימים בלבד. אחר כך נטלו הקומוניסטים לידיהם את השלטון במינכן, וסילקו ממנו את לאנדאואר וחבריו. מכל פלגי השמאל הקומוניסטים היו המאורגנים ביותר מבחינה פוליטית, והיחידים שיכלו להעמיד כוח צבאי מסויים להגנת המהפכה. גם ממשלה מהפכנית זו לא האריכה ימים, ובסוף אפריל נכבשה מינכן בידי כוחות צבאיים ששלחה הממשלה המרכזית בברלין. לאנדאואר, שפרש כשבועיים קודם לכן מפעילות ציבורית, נאסר באחד במאי. הוא נרצח למחרת. רוצחיו טענו שהוא אחד מ"מנהיגי הבולשביקים".

---

[22] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 27.
[23] **לאנדאואר, *"מכתב אל מכס נטלאו (5 בינואר 1919)"***, עמ' 249.
[24] **לנדאואר, *"קריאה לסוציאליזם"***, עמ' 28.
[25] **לאנדאואר גוסטאב, *"מכתב אל קורט איזנר (10 בינואר, 1919)"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 250.

לכאורה, הטרגדיה של גוסטאב לאנדאואר היא רק סיפור על אדם מלא כוונות טהורות אך חסר יכולת מעשה, שנלכד ללא מוצא בסבך של מאבקים פוליטיים ואלימות. אולם, לטענתי, יש קשר בין חוסר-האונים של לאנדאואר בעולם המעשה לבין התיאוריה הסוציאליסטית שלו. כל עוד לא ניצח הסוציאליזם, עולם המעשה – עולם המציאות הריאלית – מאורגן באורח פוליטי. תורה סוציאליסטית השוללת את הפוליטיקה שלילה עקרונית מופשטת, שוללת מן הסוציאליזם את יכולתו לפעול בעולם זה, ולכן גם את היכולת לשנותו. עד המלחמה לא עשה גוסטאב לאנדאואר שום צעד ממשי להקמת התנועה הקומונאלית-פדראטיבית שבשבחה דיבר. אי אפשר היה לעשות צעדים כאלה בלי מידה של מעורבות פוליטית ושל מאבק פוליטי. בתום המלחמה, בחודשי המהפכה בבוואריה, הסתבך לאנדאואר בעלילה פוליטית מבלי שיהיו לו כלים כלשהם – תיאורטיים או מעשיים – להשפיע על כיוונה. אינני טוען שלאנדאואר היה חסר יכולת עשייה משום שלא היתה לו תיאוריה פוליטית של ממש; סביר יותר לומר את ההפך: שהעדר כל חוש מעשי אצלו, הוליד את יחסו השוללני-מופשט אל הפוליטיקה. אבל שאלה זו קשורה כבר במובהק לפסיכולוגיה הפרטית של לאנדאואר, ואינה מענייננו. כמובן, גם אילו היתה ללאנדאואר תיאוריה פוליטית, לא היה בידו למנוע את כשלון המהפכה בבוואריה – הכוחות שהיו ערוכים נגד המהפכה היו חזקים מדי (לכל היותר היה לאנדאואר מבין מלכתחילה שהמהפכה חסרת סיכוי ונמנע ממעורבות. רק הטרגדיה האישית שלו היתה נמנעת כך). סיפורו האישי של לאנדאואר חשוב לי כאן בעיקר כעדות פרדיגמאטית לבעייה הפנימית שבתיאוריה הסוציאליסטית שלו: שלילה מופשטת של הפוליטיקה, בעולם המאורגן באורח פוליטי, פירושה חוסר אונים וטרגדיה. לאנדאואר ראה בהשתלטות המדינה הפוליטית על היחסים החברתיים ביטוי ל״שקיעתה של הרוח״, אבל לא ידע כיצד לעורר מחדש את הרוח בתוך עולם פוליטי[26].

המקרה של מרטין בובר מורכב יותר מזה של לאנדאואר (גם אי אפשר לתאר את פרשת חייו כטראגדיה, ולא רק משום שמת בשיבה טובה). כמו לאנדאואר, בובר לא הגשים מעודו, בחייו הפרטיים, את הסוציאליזם הקומונאלי שלו הטיף. אולם, שלא כמו לאנדאואר, הוא היה קשור כל ימיו עם תנועה מגשימה, היסטורית ממשית, של סוציאליזם קומונאלי: תנועת העבודה הציונית (ובפרט ענפיה ההתישבותיים שהקימו בארץ ישראל קבוצות, קיבוצים ומושבים). בין אנשי תנועת העבודה ובין מרטין בובר התקיים קשר ארוך שנים. לתורתו של בובר היתה השפעה מסויימת בקבוצות השיתופיות, ומן הסתם נכונה גם הטענה ההפוכה (אולי אף ביתר תוקף): הקבוצות השיתופיות השונות שהוקמו בארץ-ישראל השפיעו השפעה של ממש על תורתו של בובר. בובר גם היה (בניגוד ללאנדאואר) אדם מעורב ופעיל מבחינה פוליטית רוב ימי חייו – תחילה בתנועה הציונית בגרמניה, ואחר-כך בארץ-ישראל. אף שלא היה לא ״פוליטיקאי״ ולא ״מגשים״, הרי מבחינת הביוגראפיה האישית שלו היה ללא ספק קרוב יותר לקוטב הראשון מלשני. אכן, עיקר העיסוק הפוליטי של בובר הוקדש לשאלת היחס של היישוב היהודי בישראל אל ערביי הארץ ואל

[26] בתחושת יאוש כתב לאנדאואר במכתב מחודש ינואר: **״גם גיבורים אצילים כליבקנכט וכלוקסמבורג לא ידעו שום תרופה לחידוש מבנה החברה אלא המאבק על השלטון** [שיניתי כאן במקצת מתרגומו של אברהם יסעור. במקור: den Kampf um die Macht – י.ג.], **ואפילו אנשי רוח כקורט איזנר נהיו לחסרי-רוח באותו הרגע שמתחילים לדבר על דבר הסוציאליזם״** [**לאנדאואר גוסטאב,** ***״מכתב אל גיאורג שפרינגר (25 בינואר 1919)״***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ׳ 251]. לאנדאואר, איש-הרוח הנאמן לרוח, ידע לכאורה תרופה אחרת למחלתה של החברה, אולם תרופתו היתה חסרת אונים בהתמודדות עם המחלה הפוליטית, היינו: עם היות היחסים החברתיים עומדים בסימנם של השלטון, האנטגוניזם והניצול. הוא היה, איפוא, חסר אונים עוד יותר מן ה״גיבורים האצילים״ שאותם הספיד.

ארצות ערב השכנות. אף שעמדתו בשאלות אלה היתה ללא ספק סוציאליסטית, היא היתה קשורה אך במעט אל שיטתו הייחודית, הנאו-אוטופיסטית, בסוציאליזם (עניינים פוליטיים הקשורים בהתישבות השיתופית שהיתה קרובה כל-כך לליבו כמעט ולא העסיקו את בובר). מכל מקום, בובר הכיר תמיד בנחיצותו של העיסוק הפוליטי, ומעולם לא שלל את העיסוק הזה שלילה גורפת כפי שעשו קודמיו באנארכיזם ואף לאנדאואר, חברו ומורו. בפרק הקודם כבר דנתי בהבטים שונים של היחס של בובר אל הפוליטיקה, וכדאי לסכם כאן בקצרה את מה שנאמר שם:

הפוליטיקה שייכת לתחום היחסים "אני-לז", יחסים שהקטגוריות הדומיננטיות בהם הן ההגבלה, הידיעה, השימוש והשליטה. הקטגוריה האחרונה היא תחומה המובהק של הפוליטיקה: המדינה היא "בית מגוריו של רצון-השררה". מקור כוחם של היחסים הפוליטיים (או, במלים אחרות, הסיבה שבגללה נכנעת החברה לשלטונה של המדינה) הוא האנטגוניזם החיצוני (האיום הנשקף לקיומה של כל חברה לאומית מצידם של עמים אחרים) והאנטגוניזם הפנימי (האיום של פירוק החברה מבית, בגלל מחלוקות פנימיות ובעיקר המאבק הכלכלי המפלג את החברה לקבוצות אינטרסים הנלחמות זו בזו). למרות היותה ביטוי ליחסים מנוכרים, מוצדקת שררתה של המדינה במידה שבה אין הבריות מוכשרים לארגן את חייהם מתוך צדק ושיתוף. מעבר למידה זו משתרר "גודש המדינה" או "העודף הפוליטי". מידה זו היא משתנה היסטורי, והיא נקבעת בכל זמן ובכל מקום על-פי מכלול התנאים ההיסטוריים, החברתיים, הכלכליים והתרבותיים. האלטרנטיבה לחברת-המדינה (כלומר: לחברה הנשלטת באמצעים פוליטיים) היא חברה המאורגנת כפדרציה של קהילות וולונטאריות (חברותות): כל קהילה היא ברית של שותפים, והקהילות השונות יוצרות זו עם זו מערכת של בריתות שהקפן מתרחב והולך. הברית הפדרטיבית המקיפה ביותר היא החברה הלאומית (העם)[27]. שתי האלטרנטיבות הללו – זו של החברה המדינית וזו של החברה השיתופית-פדרטיבית – אינן ברירות דיכוטומיות, אלא שתי איכויות נבדלות של היחסים החברתיים הממוסדים. שתיהן ביחד ממלאות את מלוא תחומם של היחסים הללו. כלומר, ככל שהאחת מרחיבה את תחומה, השניה מצטמצמת. זה הבסיס העקרוני לכך שבובר דרש דה-צנטראליזציה של המוסדות הפוליטיים (תביעה זו חוזרת שוב ושוב בפרק ה"תוספות" ל"נתיבות באוטופיה"[28]).

אולם כל התובנות הללו מוצגות בניסוחים כלליים ומופשטים למדי. אין הן נפרסות לכלל תפיסת פוליטיקה של ממש. בחיבוריו המטאפיסיים, כמו גם באלה הסוציאליסטיים, אין הפוליטיקה משמשת לבובר נושא מרכזי, והוא דן בה בעיקר כניגוד ליחסי "אני-אתה" (בחיבורים המטאפיסיים) ולמבנה החברתי המושתת על פדרציות של חברותות (בחיבורים הסוציאליסטיים). לעומת זאת, שני חיבורים קצרים של בובר – האחד משנת 1930 והשני מ 1947 – מוקדשים **בעיקר**

[27] ומן הסתם אין סיבה עקרונית לעצור בשלב זה. אפשר לדבר, לפחות באופן עקרוני, גם על בריתות מקיפות יותר – רב לאומיות ואולי אף כלל אנושיות.

[28] **בובר**, *"על החברותא"*, עמ' 135, 139-143, 149. במקום אחד [**שם**, עמ' 143] משרטט בובר בקווים כלליים מבנה פוליטי-ייצוגי אפשרי של חברה מתוקנת, בעלת מוסדות ציבוריים ("פוליטיים") דה-צנטראליסטים.

לדיון בפוליטיקה. חיבורים אלה הם "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו"[29] ו"העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו"[30].

במאמר "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו" דן בובר בדמותו ופועלו של מהאטמה גאנדי, כנקודת מוצא לבירור שאלת היחסים שבין הדת לפוליטיקה, ובפרט: האם אפשר לממש בהצלחה פעולה דתית בתוך הפוליטיקה. הוראתה של המלה "דת" במאמר זה של בובר דומה למדי, אולי עד כדי זהות, להוראה המקובלת של המלה "מוסר": האדם הדתי אינו זה המקבל עליו מערכת צווים הנתפסים כטראנסצנדנטים דווקא, ובוודאי לא זה המכפיף עצמו לשררתה של כנסיה זו או אחרת, אלא האדם המכוון את פעולותיו בעולם על פי עקרונות אתיים. השאלה של בובר יכולה איפוא להקרא כך: "האם אפשרית פוליטיקה מוסרית? האם אפשר לפעול בתחומי הפוליטיקה באופן מוסרי?". נדגיש, כי שאלה זו אינה הולמת במדוייק את צרכי הדיון הנפרש במחקרי. השאלה המעניינת אותנו צריכה להיות מנוסחת בערך כך: "האם אפשרית פוליטיקה שיתופית? האם אפשר לפעול בתחומי הפוליטיקה באופן המרחיב ומעמיק את היחסים החברתיים המושתתים על שיתוף?". אכן, שיתוף ומוסר אינם זרים זה לזה – בוודאי לא במשנתו של בובר! – ובכל זאת גם אינם זהים. גם מושג הפוליטיקה וגם מושג השיתוף (או החברותא) מצביעים על מערכות יחסים בין פרטים. לעומת זאת, הדיון של בובר במוסר ובדת מכוון בעיקר לעמידתו של הפרט מול עקרי-האמונה שלו (או, אם לנקוט טרמינולוגיה דתית מפורשת: עמידתו מול אלוהיו), ומבחינה זו מדובר בעצם **בעניין פרטי**: לא שעיקרי האמונה (הדתית או המוסרית) הם בהכרח פרטיים, אלא ששאלת הגשמתם במציאות, המידה שבה מותר להתפשר בהם, האופן שבו יש לפעול בפוליטיקה מבלי לבגוד בעיקרים הללו וכן הלאה – כל אלה (לדידו של בובר) הן שאלות שהיחיד אמור לענות עליהן בעצמו ועבור עצמו[31]. שלא כמו השאלה "כיצד אפשר לנהל פוליטקה מוסרית?", השאלה "כיצד ניתן לנהל פוליטיקה שיתופית?" היא שאלה שאי-אפשר, מעצם העניין, להשיב עליה תשובה פרטית. בובר, הסוציאליסט והמתקן החברתי, עסק בהרחבה מסויימת בשאלה הראשונה, וכמעט שלא נדרש לשאלה השניה. כבר בכך יש כדי לרמוז לנו על בעיה מהותית בתורתו הסוציאליסטית של בובר. אולם, אפשר שהמאמר על גאנדי והפוליטיקה יסייע בידינו לפחות לחשוף את **תפיסתו העקרונית** של בובר ביחס לפוליטיקה.

בסמוך לתחילת החיבור מציג בובר את סולמות ההערכה הנבדלים של הפוליטיקה והדת:

> **"הדת מכירה מחוז חפץ (Ziel) ודרך, הפוליטיקה מטרה (Zweck) ואמצעים. המטרה הפוליטית מצטיינת בזה שמשיגים אותה – זוהי ה'הצלחה' – והשגתה זו נרשמת בהיסטוריה. מחוז-החפץ הדתי נשאר תמיד הוראת-כיוון בלבד לדרך האנושית; הוא אינו הופך לעולם לדבר ש'היה' בעבר. קורות העולם שנברא, קורות האדם בן-התמותה,**

---

[29] ***בובר מרדכי מרטין, "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו"***, בתוך: **בעיות – במה חדשית לחיי צבור, שנה ג' כרך ו' חוברת ג-ד (שבט תש"ח)**, (ירושלים, 1948), עמ' 175 ואילך.

[30] ***בובר מרדכי מרטין, "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו"***, בתוך: **בובר מ. מ., תקוה לשעה זו**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1992), עמ' 52 ואילך.

[31] נשים לב לכך ש"גיבור" הדיון של בובר הוא גאנדי – דוגמא מובהקת לאדם שנשא את עקרונותיו הדתיים-מוסריים בבדידות בתוך הפוליטיקה, ואף בתוך התנועה הפוליטית שלו עצמו. כך, מכל מקום, הציגו בובר במאמר ומן הסתם גם חש קירבה מסויימת אליו בעניין זה. כשם שהיה גאנדי פעיל בתנועת השחרור ההודית, כך היה בובר פעיל בתנועה הציונית; כשם שהיה גאנדי בודד בתוך תנועתו, כך היה גם בובר במאבקיו הפוליטיים; אולם, שלא כמו גאנדי, בובר לא הצליח מעולם לאחוז, מתוך בדידותו, בעמדת הנהגה של ממש.

הקורות בדרך מן המקור אל הגשמת השלמות – קורות אלה נרשמים בסימנים הנבדלים מסימן ה'הצלחה'. כל מקום שיש 'הצלחה' בתולדות הדת, אין עוד לפנינו דת אלא פוליטיקה של דת [...]"[32]

הפוליטיקה מתאפיינת, איפוא, בחשיבה אינסטרומנטאלית פונקציונאלית: מציבים מטרות בנות-הגשמה וקובעים את האמצעים להגשמתן. מבחנה של הפעולה הפוליטית הוא מבחן ה"הצלחה": ההתאמה המוצלחת של האמצעים למטרות (התאמה שאיכותה נקבעת בדיעבד על-פי השאלה האם המטרה הושגה). הדת, לעומת זאת, מציבה בפני האדם מגמה נצחית: תנועה לקראת שלמות שלעולם אינה באה אל סיומה. הדת מתגשמת כדרך-חיים, ולדרך זו יש מגמה, אך אין לה "מטרה" שבה היא מסתיימת. לדעת בובר, הדיכוטומיה של אמצעים ומטרות זרה לרוחה של הדת. בהמשך הדברים הוא מציג את ה"אמצעי הפוליטי", כלומר: את האמצעי העיקרי השורר בפוליטיקה: **"למשוך את האדם לצדך על ידי שאתה מטיל עצמך עליו"**[33]. במלים אחרות: להשתלט על הזולת, לשלוט בו, להשתמש בו לצרכיך. על-יסוד ההבחנות הללו שואל בובר **"הייתכן להשיג הצלחה פוליטית על-ידי פעולה דתית?"**[34] (נראה שבאופן גורף מדי – ובעיקר על-יסוד שיקולים מופשטים-גרידא – שולל בובר את האפשרות ההפוכה: האפשרות להשיג הצלחה דתית-מוסרית על-ידי פעולה פוליטית). הקטגוריות של הדת, ואלה של הפוליטיקה, נבדלות אלה מאלה הבדל מהותי, ובכל זאת הן דומות: "מחוז החפץ" הדתי דומה ל"מטרה" הפוליטית (לפחות מבחינה פורמאלית)[35]; ה"דרך" של הדת דומה ל"אמצעי" של הפוליטיקה. מכאן הסכנה הנשקפת לאדם המנסה לפעול בתוך הפוליטיקה באופן דתי: הסכנה של ערבוב הקטגוריות, שפירושה בעצם אובדן-דרך: **"הדת** [באה] **כאן בסכנה של התלקחות והתנדפות בין גלגלי המכונה המסתובבים במהירות. רק בבוא מלכות שדי יהיו הדת והפוליטיקה אחת ויחדלו להתקיים ככוחות נפרדים"**[36]. אולם, מייד בהמשך הדברים מתברר, כי בובר רחוק מאוד מן ההמלצה להגן על הדת מפני הפוליטיקה, על ידי כך שנמנעים מלהתערב בפוליטיקה באופן דתי. השילוב בין הדת והפוליטיקה מסוכן (לדת), אך הניתוק ביניהן נושא עמו סכנות חמורות פי כמה לציוויליזציה: **"עולם המערב המודרני מבוסס על הפרדתן של הפוליטיקה והדת. הפוליטיקה חסרת-השראה, אך יש לה כוח; הדת היא עניין לרגשי קדושה, אך היא איננה מחייבת"**[37]. עולם שבו הופקרו החיים לשררתו של העקרון הפוליטי, ואילו הדת גורשה בו אל מחוזות ערטילאיים של קדושה והתעלות-נפש, הוא עולם לא-גאול שאי אפשר לגאלו. כי גאולת העולם פירושה הגשמת הדת בתוך החברה האנושית כפי שהיא; ופירושו של זה אינו אלא הגשמתה של הדת בתוך הפוליטיקה.

דווקא במקום זה, במאמר המוקדש בעיקרו לשאלות דתיות ואתיות, מציג בובר את אחד הניסוחים המפורשים ביותר בכל כתביו, **להכרחיותה של הפוליטיקה המהפכנית** (כלומר, ההכרח בפעילות חברתית מהפכנית שאינה מתנזרת מן הפוליטיקה אלא להפך – חודרת אל תוכה):

32 **בובר**, *"גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו"*, עמ' 176.
33 **שם**, עמ' 180.
34 **שם**, עמ' 176.
35 גם המלים Ziel ו-Zweck הן בד"כ סינונימיות.
36 **שם**, עמ' 178.
37 **שם**, שם.

״[... פירושה של ההמנעות מהחדרת הדת אל הפוליטיקה] **הוא: להפקיר למעשה את חיי הצבור לקללתם; להפריד בין חיי היחיד וחיי הצבור; לאשר מחדש את בידודו של הרוח בימינו, את חוסר האפשרות להעבירו ולגלותו; למנוע את התהוותו של מבנה חברתי חדש (שיהיה בהכרח הדברים 'פוליטי' אף הוא), שיכול לפוצץ מבפנים את המבנה המדיני הנוכחי; לגזול מן המין האנושי עוד לפני המבחן המכריע את הכוחות הדרושים לו למבחן זה.**״[38]

טענות כאלה לא היינו יכולים למצוא אצל גוסטאב לאנדאואר, וודאי שלא אצל בקונין וקרופוטקין. אצל בובר יש ריאליזם פוליטי הנעדר מן ההשקפות של קודמיו: הוא יודע, שאם הריאליה היא פוליטית, הרי שבהכרח א-פוליטיות מוחלטת היא עמדה מופשטת, בלתי ניתנת להגשמה (realization)[39]. וההגשמה, עבור בובר, היא העיקר. אין הדת יכולה, איפוא, להתחמק מתחומה של הפוליטיקה, כל עוד כפופים החיים לפוליטיקה. זהו "**מבחן-האש של הדת**": "**אם הדת מתחמקת מתחום החיים** [הפוליטיים] **– הרי היא מתחמקת בזה – למרות כל הסקרמנטים – מהתגשמותה. אם היא נכנעת לתחום זה, הרי היא מאבדת את נפשה**״[40].

גאנדי דימה את הפוליטיקה לנחש המתפתל סביב קורבנו וחונק אותו: "**נראה כאילו אני לוקח חבל בפוליטיקה; אבל זה רק מפני שהפוליטיקה חובקת אותנו כיום ברשתותיה, כמו נחש בפיתוליו. להתחמק מן הנחש אי-אפשר, בכל דרך שלא ננסה; לפיכך מבקש אני להיאבק עמו**״[41]. דימוי זה העסיק רבות את בובר (גם בחיבורים אחרים)[42]. הוא מציין, שאם בחר גאנדי להאבק עם הנחש הפוליטי בתוך הפוליטיקה, הרי ממילא הכריע שלא להאבק עם הנחש מאבק **מוחלט**. המאבק המוחלט הוא מופשט, ועל-כן איננו, לאמיתו של דבר, אלא מראית-עין של מאבק:

״[...] **אין הוא יכול להאבק עם הנחש** תמיד; **מדי פעם עליו לחיות עמו בשלום, מפני שהוא נאלץ לפעול בממלכתו של הנחש אשר להכריתו הוא יצא לדרכו. הוא מסרב לנצל את יצרי האדם; אך בתורת פועל פעולה פוליטית הוא כבול אל האדם הפוליטי, שלא הפך עדיין את עורו. שהרי 'הנחש' אינו חזק ומשפיע רק בחוץ, אלא אף בפנים, בתוך נפשותיהם של המשתוקקים להצלחה.**״[43]

---

38 **שם**, שם.

39 אולם גם העובדה הבאה אופיינית להגותו של בובר: הוא אינו מפתח את הטענות הללו לכלל תיאוריה של ממש אודות הפוליטיקה המהפכנית, אלא עובר, מייד בהמשך הדברים, להצגתה של אילוסטראציה ספק היסטורית ספק מיתית, המשווה בין ישו הנוצרי, הדתי הא-פוליטי, ובין נביאי ישראל הדתיים-פוליטיים: "**ישו היה יכול להסתפק בהוראה לתת לקיסר הרומי הרחוק רק 'מה שמגיע לו'; בזה תחם את הגבול בין מלכותו ובין המדינה הרומית הרכזנית, שלא היתה ענין אקטואלי לאזרח, וביחוד בפרובינציה המרוחקת 'פלשתינה'; אך נביאי-ישראל נאלצו להתיצב בפני המלך המושל בירושלים, שבחסותו נעשה העוול בארץ, ולהביא אליו את לפיד-האש של דבר ה' הדתי-פוליטי**" [**שם**, עמ' 178-179]. האילוסטראציה יפה ובהירה, אבל האם די בה? כשמסתפק בובר באילוסטאציה מעין זו, האין הוא גוזר בכך על תורתו שלו מה ש"גזר" העולם המודרני על הדת: שתשאר מחוז מובדל של קדושה וסערות-רגש, אבל חסרת אונים בעולם הממשי (שכבר מזמן אינו העולם של מלכות בית דוד, וגם לא זה של קיסרות רומי). כמובן, הדברים הללו לא נאמרים בגנות השימוש באילוסטראציות, אלא בגנות ההסתפקות בהן כמעין "תחליף ציורי" לתיאוריה.

40 **שם**, עמ' 178.

41 מצוטט אצל בובר: **שם**, עמ' 176.

42 ראה למשל: **בובר מרדכי מרטין, *"מכתב גלוי למאהאטמה גנדי"***, בתוך: **טלמון שמריהו, ירון קלמן, עמנואל יוסף (עורכים), כאן ועכשיו, עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ.מ. בובר**, הוצאת מרכז מרטין בובר של האוניברסיטה העברית (ירושלים, 1982), עמ' 33.

43 **בובר, *"גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו"***, עמ' 177 (ההדגשה במקור).

אולם, טוען בובר, גאנדי לא הכניס את הדת אל תוך הפוליטיקה. הוא נשאר איש העיקרון הדתי בטהרתו, אשר כרת בריתות זמניות עם הפוליטיקה[44]. אין זה ברור מה ההבדל שרואה בובר בין "פעולה בתוך הפוליטיקה" לבין "כריתת בריתות עם הפוליטיקה", אבל דומה שכוונתו היא לחוסר הנכונות של גאנדי לפשרות מוסריות. חוסר הנכונות הזאת שימרה את גאנדי כ"קדוש" מוסרי בתוך המעשה הפוליטי ואיפשרה לו להשפיע על המציאות מבלי שהשפיע על הפוליטיקה ומבלי שהושפע ממנה. מצב דברים כזה, לדעת בובר, לא יכול להתמיד. בלב פעולתו הפוליטית של גאנדי יש פער בלתי ניתן לגישור "**בין הלך נפש שאינו יודע תנאי ובין מצב שרבים בו התנאים וההגבלות; הלך-נפשם של ההמונים, של הנוהים אחריו, אפילו של תלמידיו הנאמנים, אינו אלא חלק ממצב מותנה זה**"[45]. הפער הזה הוא "טראגיקה"[46] שאין ליישבה: "**היא תיושב רק כמו שבסופה של טרגדיה יוונית מופיע אותו 'האל מתוך הקלעים' המתיר את הסבך שאינו ניתן להתרה. ואולם בזה ניכרים כבר פעמיה של האלוהות, העובדת בהיסטוריה בצעדים נסתרים ושקטים, אט-אט, בדרך הארוכה, ובלי כל 'הצלחה'**"[47]. לכן קובע בובר כי "**אין לנו אלא להעריץ את טהרתו** [של גאנדי] **הערצה מוחלטת. – אך אין אנו שותפים לו בזה**"[48]. ובשורות הסיום של המאמר הוא כותב כי אכן יכולים אנו **ללמוד** מגאנדי, אך "**אין אנו יכולים ללכת בעקבותיו בפשטות**"[49].

בובר התנגד, אם כן, לדרכו של גאנדי משום שזו דרכו של קדוש, ומעטים הם בני האדם שיש בכוחם להעשות קדושים. אולם אין זו הסיבה היחידה להתנגדותו: למרות שגאנדי פעל באופן פוליטי, גישתו שימרה את הדת והפוליטיקה כשתי ממלכות זרות זו לזו. כאמור, אין בובר מסביר כיצד פעל גאנדי באופן פוליטי מבלי לבוא במגע ישיר עם הפוליטיקה, אך החשוב לענייננו הוא שכך הבין בובר את פועלו של גאנדי, ומשום כך (בין השאר) התנגד לו. לשיטתו, צריכה הדת להשפיע על הפוליטיקה **השפעה פנימית**, למרות הסכנה שבכך תושפע היא עצמה מן הפוליטיקה. ראינו בפרק הקודם, שבובר תפס את הפוליטיקה כחברתיות מנוכרת (או כיחסים חברתיים העומדים בסימנו של ה"לז"). מידה של פוליטיות היא מאפיין הכרחי של היחסים האנושיים, כשם שה"לז" (או הניכור) הכרחי להם. את החיים הפוליטיים יש לתקן לא על ידי זה שמחרימים אותם, אלא שעושים אותם קרובים יותר אל תחומו של ה"אתה", פתוחים יותר להתהוותן של זיקות "אני-אתה". בחיבור "אני ואתה" כתב בובר:

> "**איש-המדינה או איש-הכלכלה הכפוף למרותו של הרוח אינו עושה מעשה חובבן; אמנם יודע הוא, שאינו יכול לקרוב אל האדם שהוא מתעסק עמו** [עיסוק פוליטי או כלכלי] **כנושאו של אתה כפשוטו בלי לפורר את מעשהו, ואף-על-פי-כן הוא מעז לעשות כן ודק לא כפשוטו וכסתומו של הדבר אלא עד הגבול שהרוח תוחם לו; והרוח תוחם לו את תחומו, וההעזה שהיתה עשויה לקרקר את התחום המוקצה** [לפוליטיקה]

44 **שם**, שם.
45 **שם**, שם.
46 **שם**, שם.
47 **שם**, שם. דבריו אלה של בובר נכתבו 17 שנה לפני שנרצח גאנדי. הרצח נראה, בדיעבד, כהתגשמות אירונית של נבואת בובר. האם חשב, כשכתב את הדברים הללו, שה'דאוס אקס מכינה' יתגלם, במקרה של גאנדי, בקנה אקדח? מכל מקום, בובר לא ראה לשנות מן הכתוב (או להעיר על כך) במהדורות של המאמר שיצאו לאור לאחר מותו של גאנדי (כמו, למשל, התרגום לעברית שממנו לקוחים הציטוטים המופיעים כאן).
48 **שם**, שם.
49 **שם**, עמ' 180.

מסתייעת בתחום האתה שנוכחותו מרחפת עליו. [...] מעשהו בחיי הציבור אינו אלא אותו מעשה בחייו האישיים של האדם, היודע יפה שאין בידו להגשים את האתה על טהרתו, ואף-על-פי-כן הוא מקיים אותו יום-יום בלז, לפי חוקו ומידתו של היום [...]"[50]

בטרמינולוגיה הדתית-פוליטית של המאמר "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו" נאמרים הדברים כך:

"[...] אין להוציא את התחום הפוליטי מכלל הדברים שיש להביא בהם קדושה. 'הנחש' איננו הרע-מיסודו; אף הוא רק תועה וסוטה, אף הוא מצפה לגאולה. אין תועלת להכות בו מכות-סתם; אין תועלת לפנות לו עורף; הוא חלק מעולם הברואים; עלינו לעסוק בו [...]".[51]

כיצד, איפוא? כיצד יש לעסוק ב"נחש" הפוליטי? כיצד יש להכניס מוסריות (או דתיות) אל תוכו? זה המקום שבו מנחיל המאמר "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו" אכזבה לקורא. תשובתו של בובר מסתכמת בפיסקה אחת, ואינה חורגת מגדר הפשטות וקביעות כלליות. נביאנה כלשונה, ללא השמטות וקיצורים:

"המדינות והמפלגות הפוליטיות משתדלות – ובהצלחה – להסתיר את אמיתם של המצבים בחיי החברה על ידי הפיקציות של רשתות הפוליטיקה. עלינו לקרוע את הרשתות ולהיכנס אל המצב הציבורי הנתון; הוא דורש אותנו – עלינו לשאת באחריות, בתוכו ולמענו. – המדינות והמפלגות הפוליטיות משתדלות גם – ובהצלחה – למנוע ע"י בריתות-שוא שייווצרו בריתות-אמת – ולאחרונה ברית-האמת בה"א-הידיעה – בין בני האדם שיש להם השקפות ריאליות (כלומר – השקפות שיש לחיות אותן), והמסוגלים על-כן לשתף פעולה באחריות הממשית. בבריתות-השוא הפוליטיות מצרפות המדינות והמפלגות מיעוט של אנשים בעלי השקפות ריאליות עם רוב של אנשים שיש להם השקפות פיקטיביות (כלומר השקפות שיש רק להשליטן נגד השקפות אחרות, אך לא לחיותן למעשה), השוות, כפי שאומרים, להשקפות האמת של המיעוט; בזה משתיקים את המיעוט וממיתים אותו. כל מי שרוצה להישאר נאמן לדוח גם בתוך הפוליטיקה חייב לזכור תמיד, בכל מצב, שהדבר החשוב והמכריע הוא היווצרותן של אותן בריתות-אמת, ובסופו של דבר של אותה ברית-אמת אחרונה; ושדבר זה, אם רוצים אנו שיפעל בחיי החברה, מוכרח להיעשות לא מעל ומעבר למאבק היומיומי, כי אם בתוכו. אל המפלגות צריך להיכנס כל מי שמרגיש בלבו כוח וחירות פנימית המאפשרים לו להילחם בתוך המפלגות נגד השקר שבמפלגתיות. גם אם הוא מנוצח, הוא עושה את מלאכתו".[52]

מה יכולים אנו ללמוד מפיסקה זו? כי המדינה והפוליטיקה מסתירות את הבריתות האמיתיות בחיי הציבור מאחורי מסווה של בריתות פיקטיביות; כי את המסווה הזה יש לקרוע, ודווקא משום כך יש לחדור אל תוך מוסדות המדינה והמפלגה, אל תוך הפוליטיקה; כי הנאמנות לרוח

---

[50] **בובר,** ***"אני ואתה"***, עמ' 38.
[51] **בובר,** ***"גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו"***, עמ' 180.
[52] **שם,** עמ' 179. פיסקה זו היא גם המקום שבו הדיון של בובר בשאלה "איך לקיים את הדת בתוך הפוליטיקה" קרוב קרבה יתירה לשאלה "איך לקיים את השיתופיות האותנטית (החברותא) בתוך הפוליטיקה?".

האמת בתוך הפוליטיקה מחייבת את ה"פוליטיקאי בשליחותה של הדת" לזכור כל הזמן כי העיקר הוא הגשמתן של בריתות-האמת; עוד עליו לזכור, שהגשמה זו מוכרחה להעשות לא מעבר לשדה המאבק היום-יומי (כלומר הפוליטי) אלא בתוכו; ולבסוף: שגם אם ינוצח שליח הדת אל הפוליטיקה, בכל זאת עשה את מלאכתו. אולם אלה נוסחאות כלליות וססמאות בלבד, והן גם סותרות זו את זו: מחד, הדת והפוליטיקה הן ממלכות זרות שאין לחבר ביניהן, ומאידך אסור שתהינה ממלכות זרות וחובה לחבר ביניהן; מחד הנסיון לפעול באופן דתי בתוך הפוליטיקה הוא נסיון טראגי, ומאידך אסור שיהיה טראגי...

הדימוי של גאנדי, שאימץ בובר, אודות הפוליטיקה כנחש מזכירה את הנוסחה שהציג עימנואל קאנט לניהולה של פוליטיקה מוסרית: **"היו פיקחים כנחשים [...] אך בלי מידמה כיונים"**[53]. אבל כיצד אפשר לנהוג כנחש בין נחשים ובכל זאת להשאר יונה? קאנט העלה בדבריו מעין הוכחה פורמאלית לכך שלא ייתכן שיש מחלוקת מהותית בין מדיניות לבין מוסר: אילו היתה מחלוקת כזאת, לא היה המוסר בר הגשמה, כלומר, לא היה בגדר תבונה מעשית, או שתוקף צויו לא היה מוחלט כי אם מותנה, אלא שזו סתירה במושג המוסר עצמו[54]. שיקול עיוני מופשט כזה אינו עשוי להניח את דעתנו, וגם קשה למצוא סיפוק בטענה של קאנט, כי כללי הפיקחות של המדינאות (התאמת אמצעים למטרות) לעולם מוגבלים על-ידי הגורל העיוור, שאין לחזותו, ואילו כללי המוסר של התבונה המעשית הם בלתי מוגבלים[55]. גם אם טיעוניו של קאנט תקפים, נותר בעינו חוסר האונים של היונה המנסה לשרות עם הנחש. דומה שבובר לא התקדם אל מעבר להצגת הבעיה כפי שהציגה כבר קאנט. אין הוא פותר את הסתירה שבין המוסר והפוליטיקה. הוא מסתפק בקביעה ש"**אין לדדוף אחרי הפוליטיקה, ואין לברוח ממנה. לא צריך להיות פוליטי באופן עקרוני, ולא א-פוליטי באופן עקרוני**"[56] וכי יש לפעול בתוך הפוליטיקה "**בלי עקרונות המתאימים אחת ולתמיד, באחריות חסרת-עזר**"[57]. אבל בובר נמנע בדבריו לא רק ממתן עקרונות "המתאימים אחת ולתמיד" – אין הוא נותן עקרונות כלל! ובעצם, עמדתו העקרונית היא עמדה של העדר עמדה עקרונית. בובר מותיר את כל הסתירות בעינן, ובכלל זה את הסתירה שבין ההכרה כי השילוב בין פוליטיקה ודת הוא סתירתי, ובין הדרישה לשלב ביניהן למרות הכל. זוהי עמדה אבסורדית (במובן שייחס אלבר קאמי למושג "אבסורד"). וכך, למרות שבראשית המאמר "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו", דורש בובר שהדת תעמוד ב"מבחן ההצלחה" של הפוליטיקה[58], הוא קובע לקראת סוף המאמר כי מי שפועל בתוך הפוליטיקה מתוך שליחות דתית, "**גם אם הוא מנוצח, הוא עשה את מלאכתו**"[59]. נראה שיש בדברים הללו נסיגה מן התביעה שהדת תעמוד במבחן **בתוך** הפוליטיקה, והסתפקות בעמידה טראגית אבסורדית של הגיבור הדתי **אל מול** הפוליטיקה.

---

[53] **קאנט עימנואל, __השלום הנצחי__**, (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטריך), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשל"ו), עמ' 67. קאנט מתבסס על דברי ישו אל השליחים בברית החדשה: "**הנה אנוכי שולח אתכם ככבשים בין זאבים. לכן היו ערומים כנחשים ותמימים כיונים**" [מתי, י', ט"ו].

[54] **שם**, שם.

[55] **שם**, עמ' 68.

[56] **בובר, *"גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו"***, עמ' 179.

[57] **שם**, עמ' 180.

[58] **שם**, עמ' 176.

[59] **שם**, עמ' 179.

המאמר "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו" נכתב באותה שנה כמו "נתיבות באוטופיה" (1947). סמיכות תאריכים זו, וכן כותרתו של המאמר, מעוררים את הציפיה כי כאן תמָצא ההשלמה הפוליטולוגית לשיטתו הסוציאליסטית של בובר – תשובה לשאלה כיצד יש לפעול בתוך הפוליטיקה באופן שיגבה את הפרוייקט השיתופי-קומונאלי ויגן עליו. אבל ציפיה זו אינה מתממשת. המאמר מסייע לנו בעניין זה עוד פחות מהחיבור "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו" שנכתב כמעט עשרים שנה לפניו. בובר פותח את המאמר בדבריו של ישו בברית החדשה: **"תנו לקיסר את אשר לקיסר ולאלוהים את אשר לאלוהים"**[60]. משם משתלשלת שרשרת דיונית המגיעה מישו אל הובס, אל היגל, מארקס והיידגר. בובר דוחה את הפרשנות לפסוק דלעיל (שהיתה מקובלת למן ימי הביניים) כאילו תחם ישו שני תחומים מופרדים, או אף שני מחוזות נפרדים של אותו תחום עצמו: "ממלכת האלוהים" ו"ממלכת הקיסר"[61]. שכן, נגזר מפרשנות כזו ש**"התחום האלוהי, התחום המחוייב לאלוהים בחיי-האדם צומצם והוגבל על-ידי כך לפולחן ולאמונה, או במלים אחרות: אלוהים נהפך מאדוני ההוויה לאדוני הדת"**[62]. תיחום כזה מנוגד באופן מהותי למכלול התיאולוגיה של בובר, על-פיה יש לגלות את אלוהים, ואת הזיקה לאלוהים, בתחום המעשה של חיי היום-יום בחברה (ולא רק ברגעים של "קדושה" או "פולחן"). משם עובר בובר לביקורת המגמה הפילוסופית, שראשיתה אצל הובס והמשכה אצל היגל, להאלהה (לפחות האלהה בפועל) של המדינה[63]: אם המדינה היא ישות מוחלטת, אם היא קובעת (או צריכה לקבוע) את כל ישותו של הפרט, הרי שהפרט שייך לה במלואו; לא נותר בו דבר שעליו לתיתו "לאלוהים" (ובעצם, המדינה עצמה היא האלוהים).

מארקס והיידגר המשיכו, לדעת בובר, את מפעלו של היגל. אמנם מארקס סילק את המדינה מכס המוחלטות, והציב במקומה את התהליך הכלכלי-היסטורי[64], אולם מה שמשותף לשלושת הפילוסופים הללו ברובד העמוק של הגותם הוא שאין בשיטותיהם מקום ל**"משהו שמעל ההיסטוריה, למשהו המשקיף על פני ההיסטוריה ושופט אותה"**[65], משהו שמושגו הוא הנצח, אבל לא נצח במובן של היסטוריה מתמשכת לאין-סוף, אלא נצח אל-זמני ועל-היסטורי[66]. מן הסתם אפשר להשלים כאן את דבריו של בובר ולקרוא לאותו "משהו" בשם מפורש: אל טרנסצנדנטי. בובר אינו מסביר כאן כיצד מתיישבת תפיסה של אלוהות טרנסצנדנטית עם ההשקפות התיאולוגיות שלו עצמו. נראה לכאורה שזו אינה בעיה פשוטה. אולם, אין היא מענייננו המובהק של המאמר "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו", וגם לא של מחקרי זה. החשוב לענייננו הוא, שלדעתו של בובר, הפילוסוף הכופר בקיומו של תחום המוחלט הא-היסטורי, מועד לכך ש**"יהא נוטה לייחס לשאיפת-הכוח הנוכחית של המדינה את האופי של המוחלט, ובמובן זה – את היכולת לקבוע עתידות. ואחר-כך יוכל לבוא הגמד המתקרא 'הצלחה' ובגיחוך מרושע יתיישב לרגע קט בכס-האלוהות של הכול-יכול"**[67].

---

[60] ***בובר, "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו"***, עמ' 52. פסוק זה מוזכר גם ב"גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו".

[61] פרשנות זו התבססה, במידה יתירה, על דבריו של דבריו של פאולוס בברית החדשה, באגרת אל הרומים. פאולוס מציג שם לראשונה את התפיסה על-פיה השלטון הוא **הזרוע החילונית** של אלוהים. עמדה זו מכפיפה, לכאורה, את המדינה לדת, אולם למעשה מתן תוקף דתי למדינה כמוהו כהכרה באוטונומיה שלה ביחס לכנסיה.

[62] ***בובר, "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו"***, עמ' 54.

[63] **שם**, עמ' 56-58.

[64] **שם**, עמ' 59. אין בובר דן כאן כלל בהבדל שבין תפיסת המוחלט ***כתהליך*** לבין תפיסתו כמושג או אידאה "קפואה".

[65] **שם**, שם.

[66] **שם**, שם.

[67] **שם**, שם.

בשורות הללו מתומצתת ביקורתו של בובר אודות הסוציאליזם הפוליטי של מארקס. אכן, מארקס שלל לכאורה את תפיסת היגל אודות המדינה כמוחלט, אבל שב והעניק למדינה מוחלטות בתחום האמצעים הנדרשים לשם ביטול המדינה ושחרור החברה. בכך, לדעת בובר, הפך מארקס את המדינה ל"קובעת העתידות" של החברה האנושית:

> **"הואיל והסדרים המדיניים מופיעים** [... אצל מארקס] **כנושאי המפנה העתידי שיחולל שינוי בכל הדברים, והצבר-הכוח היותר-מרוכז הוא חיוני לצורך המפנה, המדינה השולטת בלא-מיצרים נדרשת בחינת עצמה הפוסקת** [במובן: קובעת] **באופן מוחלט, עד שתבוא העת – עם מיתת המדינה בעקבות אותו מיתוס אסכטולוגי – לזינוק הפלאי מממלכת ההכרח אל ממלכת החירות."**[68]

נמצאנו למדים, כי לדעתו של בובר אין לתפוס את המדינה ואת האלוהים כמגדירים שני תחומים נבדלים, וגם אין לבטל את האלוהים או להכפיפו למדינה. מכאן שיש להכפיף את המדינה לאלוהים: תביעתו של האל מן האדם נוגעת לכל תחומי החיים, ובכלל זה התחום הפוליטי. ובכל זאת, גם לדעת בובר, מדובר בשני תחומים ולא באחד:

> **"הפרט האנושי, מבחינה אונטולוגית, איננו מהווה תחום יחיד, אלא איחודם של שני תחומים. אין אני מתכוון בכך בשום אופן לשניות התחומים של הגוף והנפש** [...]. **אני מתכוון במקום זה** [...] **– לתחומה של השלמות ולתחומו של הבידול או החלוקה. אם האדם הוא שלם, ובמידה שהוא שלם, הרי הוא לאלוהים ונותן לאלוהים – משמע, הוא נותן לאלוהים את שלמותו; כל מימוש השלמות שהוענקה לו בכל עניין ארצי תלוי בכך בסופו של דבר ומעבר לכל שם שייקרא עליו. חייו בני-התמותה, שנטבעו בחותם התמותה, אינם יכולים להתנהל בשלמות, בכוליות, הם קשורים לבידול ולחלוקה. ואולם רשאי הוא, ואף חייב, להנחות את הבידול על-פי מה שתורה השלמות. מה שהוא פועל בתחום הבידול והחלוקה כיאות וכחוק, שואב את חוקיותו מתחומה של השלמות."**[69]

ההבחנה בין תחום הבידול לתחום השלמות מזכירה כמובן את ההבחנה של בובר בין תחום ה"אתה" לתחום ה"לז" ואף חופפת לה. שתי הדרכים – זו של השלמות וזו של הבידול, או זו של הזיקה הישירה וזו של הזיקה העקיפה[70] – מוליכות לאלוהים, אולם אין הן שוות מעמד. הזיקה הישירה אל אלוהים צריכה לחלוש על המעשים בשדה הפוליטי, להעריכם ולכוונם: **"תנו לאלוהים את ישירותכם – ויוודע לכם בכל עת תמיד מה עליכם לתת מחיי עקיפותכם לקיסר"**.[71]

אבל נדמה שגם כאן אין בובר חורג אל מעבר לקביעותיו המופשטות של קאנט, כי אפשר לנהל פוליטיקה מוסרית. בעמודים האחרונים של המאמר "העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו" נחשפת השאלה האמיתית שעליה ניסה להשיב במאמר: כיצד אפשר להשאר נאמן, בתוך הפוליטיקה, הן

---

[68] **שם**, שם.
[69] **שם**, עמ' 55.
[70] **שם**, עמ' 56.
[71] **שם**, שם.

לאינטרסים של הקבוצה הפוליטית שאתה שייך לה (מפלגה, תנועה, לאום) והן למצפונך הדתי או המוסרי. קביעתו של בובר כי "**זוהי דרך סוגה בקוצים; אך בלעדיה לא נוכל לעבוד את אלוהים בתוך המפלגה**"[72], כמוה כהצהרה מופשטת, שמן ההכרח שאפשר יהיה לעסוק בפוליטיקה מבלי לבגוד במוסר, **וכיוון שהדבר הכרחי, הרי הוא גם אפשרי**. וגם כאן, כמו במאמר "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו" נמנע בובר מלהציע עקרונות או קווים מנחים לפעולה: "**שהרי אין לעולם ועד: בכל מצב התובע הכרעה יש לקבוע מחדש את 'קו התיחום' המפריד בין עבודת אלוהים לשידות לקבוצה.** [...] **גם כאן אי אתה חייב לנהוג לפי עקרונות שלא יישונו; כל מה שמוטל עליך, הרי זה לתחום בהתמדה ובאחריות את קו התיחום בין עבודה לעבודה ולערוב לאותו קו** [...]"[73]. בובר שואל, איפוא, שאלה מופשטת (האם אפשר לעבוד את אלוהים בתוך המפלגה?) ומשיב עליה תשובה מופשטת (מן ההכרח שיהיה אפשר, ועל כן אפשר!). אין הדברים יוצאים מגדרן של הפשטות.

שני מאמריו של בובר המוקדשים לפוליטיקה דומים למדי מבחינה תוכנית וצורנית. בשניהם עסק בובר בשאלת היחס שבין מוסר ופוליטיקה (או, בטרמינולוגיה של בובר עצמו: בין דת ופוליטיקה). בשניהם נקבע העיקרון הכללי שאין להתחמק מן הפוליטיקה, אלא יש לפעול בתוכה מתוך חיפוש דרך ומתח מתמיד בין הערכים המוסריים לבין המעש הפוליטי, מבלי שאפשר להציג תשובה עקרונית למתח הזה, או כללים על-פיהם אפשר להכריע כיצד לפעול בכל מקרה קונקרטי[74]. השאלות והתשובות של בובר מסתברות בעיקר מתוך הדילמות האישיות שלו כפעיל פוליטי, אשר מצא עצמו מעורב לא פעם בעימותים על רקע מוסרי-אידאולוגי עם חבריו למפלגה, לתנועה וללאום. ובכל-זאת מתמיה הדבר, שבובר כמעט לא הבחין בבעיה אחרת, לא נבדלת לחלוטין אבל גם לא זהה עם בעיית הגשמת המוסר בתוך הפוליטיקה: הבעיה שמציבה הפוליטיקה בפני תורת-השחרור הנאו-אוטופיסטית שבה החזיק. הסוציאליזם הנאו-אוטופיסטי של בובר תובע הגשמה לאלתר של קבוצות-חיים שיתופיות א-פוליטיות; הגשמה לאלתר, כלומר, הגשמה בתוך עולם הנשלט באופן פוליטי. ומכאן: או שהקבוצות והתנועות השיתופיות אוחזות גם באמצעים המנוגדים לתכליתן (האמצעים הפוליטיים), או שהן נותרות חסרות אונים לפעולה ממשית. כיצד לנווט כאן בין סקילה לכאריבדיס? בובר לא נתן תשובה על כך. אפשר שכלל לא ראה שהוא נתון במיצר...

בדיון שלו בפוליטיקה יוצא בובר ידי חובתו בכמה עקרונות מופשטים. אין אצלו, לדעתי, תיאוריה רדיקאלית אודות הפוליטיקה. בכתביו השונים פזורות טענות רבות אודות השלטון הפוליטי, אך בובר אינו מציג בעניין זה תמונה שלמה (או אף קרובה לשלמות) ואין הוא מנסה לחשוף את היסודות העמוקים של הפוליטיקה והשלטון. בעיקר הוא לא עמד על טיב הקשרים שבין המדינה לבין **הכלכלה**. בעניין מהותי זה יש לדעתי יתרון גדול לתיאוריה הסוציאליסטית של מארקס על-פני זו של בובר. לפי מארקס, היחסים הפוליטיים מותנים על-ידי הפעילות הכלכלית, על-ידי אופן

---

72 **שם**, עמ׳ 62.

73 **שם**, שם.

74 דברים דומים אמר בובר גם ביחס לתביעה לדה-צנטראליזם, המופיעה ב"נתיבות באוטופיה": "**מה מידת האוטונומיה הכלכלית והפוליטית שתתיחד** [... לאיגודים השיתופיים]**? זוהי שאלה טכנית, שנצטרך להציגה תמיד מחדש ולענות עליה מחדש** [...]. **היחס בין הצאנטראליזם ובין הדאצאנטראליזציה היא בעיה שאין לטפל בה, כאמור, טיפול עקרוני, אלא, ככל דבר שבמגע בין רעיון ובין מציאות, יש לטפל בה ברגש-מידה רב, כיאות לרוח, בשיקול המתכונת הנכונה, שיקול מתמיד ובלתי-נלאה. אמנם ריכוז, אבל לא יותר מן המידה הדרושה בתנאי הזמן והמקום.**" [**בובר**, ***"על החברותא"***, עמ׳ 142. וראה גם: **שם**, עמ׳ 139, ***"בין חברה למדינה"***, עמ׳ 412].

הייצור. בניגוד לפרשנויות מסויימות של מארקס אני טוען, שהתניה זו אין פירושה (אצל מארקס) השתקפות פאסיבית גרידא, אלא שהכלכלה מתנה את הפוליטיקה באופן שבו מתנה המטרה את האמצעי. השלטון הפוליטי (על נגזרותיו השונות: החוק, המשפט, האלימות הממוסדת וכן הלאה), הוא אמצעי להשלטת הניצול הכלכלי. לכן פושטת המדינה צורה ולובשת צורה חדשה בכל פעם שהניצול מחליף את צורותיו: פוליטיקה פיאודלית היתה נחוצה כדי לגבות את השיטה הכלכלית של הצמיתנות; פוליטיקה מודרנית, דמוקרטית-פורמאלית, נחוצה לשם הפעלתו והסדרתו של הניצול הקפיטאליסטי. בכל תקופה היסטורית מוטל על המוסדות הפוליטיים תפקיד כפול של שימור האנטגוניזם החברתי. תפקיד כפול, שכן הפוליטיקה צריכה להגן על האנטגוניזם החברתי הן מפני פיצוץ והן מפני פיוס: מבחינה אחת, תפקידה של המדינה הוא להציל את כלכלת-הניצול מידי עצמה – לבסס את שיתוף-הפעולה החברתי בתהליך הייצור (חלוקת העבודה), ולרסן את הניצול כך שלא יפוצץ את החברה; מבחינה אחרת, תפקיד המדינה הוא להציל את כלכלת-הניצול מידי הכוחות המהפכניים הקמים עליה, במטרה להחליף את שיתוף-הפעולה-החברתי של הניצול בשיתוף-פעולה-חברתי אחר, המושתת על סולידאריות, על שוויון ועל חירות[75].

במשולש היחסים כלכלה-חברה-מדינה, מהווה המדינה תווך שבעדו שולטת הכלכלה על החברה (וליתר דיוק: שולטים אינטרסים כלכליים **מסויימים** על החברה). משום כך אין המדינה מערכת אוטונומית בלתי תלויה – היא מעוצבת בהתאם לאינטרסים כלכליים. מצד שני, המדינה אינה ניכור פאסיבי, בבחינת תולדה או השתקפות גרידא – היא אמצעי דיכוי! בקונין וקרופוטקין נטו לראות במדינה את שורש-הרע, את הדבר שממנו **נובע** הדיכוי על שלל צורותיו הכלכליות והחברתיות. לאנדאואר ובובר ראו במדינה **ביטוי** לשקיעת הרוח השיתופית בחברה. לדעתי, הטעות המשותפת לאלה ולאלה היא שלא ראו את יחסי הנביעה שבין **הכלכלה** והמדינה, ומכל מקום לא ייחסו משקל מספיק ליחסים הללו. בובר שותף בכך למסורת אנארכיסטית של דחיקת העיסוק בכלכלה אל השוליים[76]. אפשר אף לומר שהמסלול האינטלקטואלי המוליך מקרופוטקין אל לאנדאואר וממנו אל בובר – מסלול התגבשותה של תורת-שחרור נאו-אוטופיסטית – הוא גם מסלול של הקלשות הדיון התיאורטי בכלכלה, ותפיסת המאבק שבין חירות ודיכוי כמאבק המתחולל בין "המדינה" ו"החברה". ב"נתיבות באוטופיה" אמר בובר על מארקס:

> **"משלשת אפני המחשבה בעניני החיים הציבוריים, הכלכלי, הסוציאלי והפוליטי, שלט מארכס בראשון באמנות מתודית, לשלישי היה מסור בלב ונפש, ואילו לאופן הסוציאלי – אמנם דעתי זו תהא נראית למארכסיסט מושבע כדבר שאין לו שחר – לא היה לו מגע קרוב אלא לעתים רחוקות ובשום זמן לא היה זה בשבילו הענין המכריע."**[77]

טענה תמציתית זו יכולה ללמד אותנו רבות הן על מארקס והן על בובר. לדעתי, חלקה האחרון הוא אמיתי: אף שמארקס הקדיש את חייו ואת הגותו למפעל שחרור החברה, הרי מושג זה,

---

[75] לעניין זה ראה פרק **2.3: מקומה של הפוליטיקה בתורת המהפכה של מארקס**.

[76] אכן, בכתביו מופיעות טענות ביקורתיות רבות אודות הכלכלה הקפיטאליסטית. בדרך-כלל אין אלה עמדות מקוריות אלא שאובות מן המסורת הנרחבת של ההגות הסוציאליסטית המודרנית (ולפעמים הן דומות להפליא לטענות של מארקס); ומה שחשוב יותר: הטענות הללו אינן נקשרות לכלל **תיאוריה של ממש** אודות הכלכלה הקפיטאליסטית ואודות הקשר שבינה ובין המדינה המודרנית.

[77] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 90 (בחלק מן המלים הלועזיות שיניתי מעט את הכתיב כדי להתאימו לצורה הנוהגת בימינו – י.ג.).

"החברה", וכן מושגים דומים לו, מופיעים בחיבוריו תמיד באופן מופשט ופורמאלי. כבר ב"מאניפסט הקומוניסטי" מופיעים ה"כללי" וה"התאגדות" כמושגים מופשטים גרידא[78]. דוגמא נוספת שהוזכרה גם בפרק הקודם היא קביעתו של מארקס, בהערות הביקורת שלו על "ממלכתיות ואנארכיה" של בקונין, כי **"עם כינונה של הבעלות הקולקטיבית** [על אמצעי הייצור]**, מה שמכונה "רצון העם" יפנה את מקומו לרצונו האמיתי של הקואופרטיב"**[79]. מארקס לא הסביר, כאן או במקום אחר, מה היקפו של ה"קואופרטיב" הזה ומה מבנהו הפנימי. האם העם כולו מאורגן כקואופרטיב אחד? ואולי האנושות המשוחררת כולה? או שמא כל חבורה מקומית של יצרנים-שיתופיים ממשת את רצונה האמיתי בבחינת קואופרטיב אוטונומי? בהעדר כל התייחסות לשאלות הללו, נותר המושג "קואופרטיב" הפשטה גרידא. דומני שלכך התכוון בובר בקביעתו שלמארקס לא היה מגע קרוב לאופן המחשבה הסוציאלי. אולם, ראשית הפסוק שצוטט לעיל מדברי בובר מעידה על הכותב עוד יותר מכפי שהיא מעידה על מארקס: בובר מייחס למארקס "שליטה מתודית" בכלכלה ו"מסירות נפש" לפוליטיקה, מבלי שיבחין כלל בקשר שבין שתי אלה אצל מארקס (גם הצגת העיסוק בכלכלה כשליטה "מתודית"-גרידא מעורר תחושה שבובר לא תפס כלל את מקומה המהותי של הכלכלה בתורתו של מארקס). לדעתי, בובר לא הבין את הקשר שבין כלכלה ופוליטיקה אצל מארקס, משום שלא היה ער לקיומו, לעוצמתו ולחשיבותו של הקשר הזה **במציאות**.

על-מנת להמחיש עניין זה, נתבונן במושג מרכזי בתורת השחרור של בובר – מושג "העודף הפוליטי"[80] – ונשווה אותו אל מושג דומה בהגותו של הפילוסוף המארקסיסטי הרברט מרקוזה: "הדיכוי העודף" ("surplus repression"). שני המושגים מופיעים בחיבורים בני אותה תקופה[81], שנכתבו על-ידי הוגים שמוצאם במסורות אינטלקטואליות קרובות. הדמיון בהגדרות המושגים רב למדי. בובר הגדיר את ה"עודף הפוליטי" כפער שבין מידת הכפייה והשליטה **ההכרחית** בכל שלב היסטורי, לבין מידת הכפייה והשליטה הקיימת בפועל. הפער הזה הוא משתנה היסטורי, שיש לקבעו מחדש עבור כל תקופה וזירה היסטורית: המידה שבה הכפייה קיימת, והמידה שבה היא חיונית – את שתיהן יש להסיק מתוך התבוננות במציאות[82]. מרקוזה, הגדיר, באופן דומה למדי, את ה"דיכוי העודף" כך: **"ההגבלות הנכפות על-ידי השליטה החברתית, להבדיל מן הדיכוי** [או: ההדחקה] **(היסודי): התאמת היצרים ההכרחית לשם המשך קיומו של המין האנושי בציויליזציה"**[83]. שני

---

[78] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 46.

[79] **Marx, *"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"***, p. 635.

[80] הביטוי "עודף פוליטי" מופיע במאמרו של בובר "בין חברה למדינה". ב"נתיבות באוטופיה" משתמש בובר בביטוי "גודש המדינה". שני החיבורים נכתבו באותה תקופה, ולדעתי "העודף הפוליטי" ו"גודש המדינה" הם כינויים שונים לאותו דבר עצמו (וראה: **יסעור, <u>פרקים בהגותו החברתית של מ.מ. בובר</u>**, עמ' 89-90). לפיכך אשתמש מעתה בביטוי "עודף פוליטי" (גם כאשר אתייחס ל"נתיבות באוטופיה") – ביטוי זה נהיר יותר וקרוב יותר, מבחינה סמנטית, למושגים הנוספים שאדון בהם "דיכוי עודף" ו"ערך עודף" (וראה גם הערה 82 להלן).

[81] החיבורים הרלוונטיים של בובר יצאו לאור בסוף שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים. "ארוס וציוויליזציה" של מרקוזה התפרסם ב 1955.

[82] ב"בין חברה למדינה" מדבר בובר על המציאות הטכנית (כלומר, הטכנולוגית). ב"נתיבות באוטופיה" הוא מדבר בעיקר על המציאות החברתית, על יכולתם של בני האדם לקיים חברה מסודרת וצודקת מתוך חירות. נדמה לי שבובר היה מסכים לטענה כי **שני** ההיבטים הללו רלוונטיים, ואין לראות כאן הבדל מהותי בין שני החיבורים אלא הבדל דגשים בלבד.

[83] **Marcuse, <u>Eros and Civilization</u>**, p. 35.
בתרגום מ"ארוס וציויליזציה" נעזרתי בתרגום לעברית מאת יוחנן עומרי: **מרקוזה הרברט, <u>ארוס וציוויליזציה</u>**, (תרגום: יוחנן עומרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1978). את המושג surplus-repression תרגם עומרי כ"דיכוי-יתר" או "הדחקת-יתר".

ההוגים הבחינו, איפוא, בין הדיכוי ההכרחי[84] לזה העודף. שניהם גם טענו שהדיכוי העודף (או העודף הפוליטי) – עצם קיומו ומידת קיומו – הוא תופעה חברתית-היסטורית הנקבעת באופן ספציפי עבור כל תקופה וזירה היסטורית. אולם, מרקוזה ובובר נבדלים זה מזה בהסברת **סיבתו** של העודף הזה. ב״נתיבות באוטופיה״ אנו קוראים רק כי

> **״הפרש זה שבין המדינה ה'עקרונית' ובין המדינה הממשית [...] מתפרש על ידי העובדה ההיסטורית, שכוח-שלטון שהוצבר אינו מתפרק אלא על כרחו. הוא ממאן להסתגל להתגברותו של הכושר לסדר-מרצון, כל זמן שהכושר המתגבר הזה אינו מתבטא בלחץ חזק למדי על כוח-השלטון המוצבר. בסיסו העקרוני של הכוח בטל, אבל הוא עצמו אינו מתבטל עד שלא יוכרח. כך יכול היסוד המת למשול על היסוד החי.״**[85]

מה שנקרא כאן לכאורה ״עובדה היסטורית״, מוצג בעצם כמעין ״חוק טבע״ של השלטון הפוליטי. מדוע הצבר-השלטון מתפרק רק בעל-כרחו? מה מקור כוחו המאפשר לו למשול על החברה גם לאחר ״מותו״ (כלומר: לאחר הביטול ההיסטורי-אובייקטיבי של הכרחיותו)? אין בובר נדרש לשאלות הללו. תורת המדינה שלו נדמית כאן לא כענף של המחקר ההיסטורי או הסוציולוגי, אלא כפיסיקה; אולי אפילו כמטא-פיסיקה. ב״בין חברה למדינה״ הדברים ברורים רק מעט יותר: **״צידוק קיומו** [של העודף הפוליטי] **– באי-היציבות החיצונית והפנימית, באותו מצב של משבר-בכוח בין העמים ובכל עם ועם, העלול ליהפך בכל רגע למשבר של ממש, שידרוש פקודות מקיפות לאלתר וציות קפדני״**[86]. אבל האם זה צידוק אמת או אידאולוגיה-גרידא? ומה הסיבה למצב המשבר-בכוח שרק בו נעוץ הצידוק לעודף הפוליטי? לשם מה או לשם מי נחוצים ה״פקודות המקיפות״ וה״ציות הקפדני״? ואם אכן משבר חברתי פנימי או סכסוך לאומי הם אפשרות ריאלית בכל עת, שמא אין העודף-הפוליטי עודף כלל, אלא הוא הכרחי לשם קיום החברה? גם כאן נותרות השאלות בלא מענה.

פני הדברים שונים למדי ב״ארוס וציוויליזציה״ של מרקוזה. כאן – במסגרת הדיון הביקורתי, המארקסיסטי ברוחו[87], בתורת-היצרים של פרויד – נקשר ה״דיכוי העודף״ מייד אל הסוציולוגיה וההיסטוריה של הניצול:

> **״אופני השליטה השונים (על האדם ועל הטבע) מתבטאים בצורות היסטוריות שונות של עקרון-המציאות. לדוגמה, חברה שכל חבריה עובדים, דרך-כלל, לצורך קיומם, דורשת אופני-דיכוי שונים מאלה של חברה שבה העבודה הינה מנת-חלקה הבלעדי של קבוצה מסוימת. באופן דומה, יהיה הדיכוי שונה בהיקף ובמידה אם הייצור החברתי מכוון לצריכה אישית או להפקת רווח; אם הכלכלה היא כלכלת-שוק או כלכלה מתוכננת; אם הקניין הוא פרטי או שיתופי. הבדלים אלה משפיעים על עצם תוכנו של עקרון-המציאות, שכן כל צורה של עקרון-המציאות חייבת להתגלם במערכת של מוסדות-**

[84] מרקוזה כותב במלים מפורשות הכרחי **לשם מה:** ״**לשם המשך קיומו של המין האנושי בציוויליזציה**״. לדעתי הגדרה זו הולמת היטב גם את הגותו של בובר.

[85] **בובר, *נתיבות באוטופיה*,** עמ' 50.

[86] **בובר, *״בין חברה למדינה״*,** עמ' 411.

[87] אף כי מארקס לא מוזכר במפורש בחיבור – אף לא פעם אחת!

חברה ויחסי-חברה, חוקים וערכים, המעבירים וכופים את ה"תיקון" הדרוש של היצרים. "גוף" זה של עקרון-המציאות שונה בשלבים שונים של הציוויליזציה. בנוסף על כך, בעוד שכל צורה של עקרון-המציאות דורשת היקף ועוצמה ניכרים של בקרה (control) דכאנית על היצרים, המוסדות ההיסטוריים הספציפיים של עקרון-המציאות והאינטרסים המיוחדים של השליטה מכניסים בקרות נוספות, מעל ומעבר לאלה החיוניות להתאגדות אנושית תרבותית (civilized). בקרות נוספות אלה, הנובעות מהמוסדות הספציפיים של השליטה, הן-הן מה שאנו מכנים 'דיכוי-עודף'."[88]

"במשך כל ההיסטוריה המתועדת של הציוויליזציה, הגבלות היצרים, שנכפו מכוח המחסור, הוחרפו על-ידי הגבלות שכפתה החלוקה ההיררכית של המחסור והעבודה; האינטרס של השליטה הוסיף דיכוי-עודף על ארגון היצרים תחת עקרון-המציאות. עקרון-העונג הודח לא רק מפני שלחם נגד הקידמה בציוויליזציה, אלא גם מפני שלחם נגד ציוויליזציה שבה הקידמה מנציחה שליטה ועמל. נראה שפרויד מודה בעובדה זאת, כשהוא משווה את גישתה של הציוויליזציה למיניות עם גישה של שבט או של מגזר אוכלוסין 'שהשתלט על השאר ומנצל אותו לטובת-עצמו. הפחד מפני מרד המדוכאים נעשה גורם-מניע לתקנות חמורות עוד יותר.'"[89]

על-פי מרקוזה, הדיכוי העודף קשור, איפוא, באינטרסים של השליטה האדנותית, כלומר: בניצול. אף שבדיון הפסיכולוגיסטי הנפרש ב"ארוס וציוויליזציה" לא מופיע במפורש המונח הכלכלי "ערך עודף" (surplus value), ברור שהוא העומד ביסוד הבחירה של מרקוזה במושג "דיכוי עודף". נראה שהערך העודף והדיכוי העודף קשורים ביניהם בקשר סיבתי: הדיכוי שהוא עודף מבחינת המידה הדרושה לשם סיפוק צרכי הקיום בציוויליזציה, נחוץ לשם גריפת הערך העודף של תוצר העבודה, כלומר, לשם המשכתה של כלכלת-הניצול.

לדעתי, בובר לא ראה את הקשר שבין העודף הפוליטי לבין הערך העודף, משום שלא ראה את הקשר המהותי שבין פוליטיקה וכלכלה; ובאופן כללי יותר: משום שהמדינה, השלטון וכלל התופעות הפוליטיות לא תפסו מקום מרכזי במחקריו. בפראפרזה על מה שאמר בובר אודות מארקס ואנגלס[90], אפשר לומר על בובר עצמו שלא היה לו "קשר פנימי" אל בעיית הפוליטיקה. יחסו אל המדינה נותר, איפוא, יחס מופשט. האנארכיזם של בובר משוכלל יותר מזה של בקונין וקרופוטקין ואף מזה של לאנדאואר: הוא הכיר, עקרונית, בלגיטימיות של המדינה (לגיטימיות מסויימת של המידה ההכרחית של יחסי שליטה פוליטיים). יתר על כן, הוא הכיר בהכרח לפעול בתוך מוסדות המדינה, בתוך היחסים הפוליטיים. בכך תיקן בובר, במידת מה, את האנארכיזם המופשט של קודמיו, ועשה אותו לאנארכיזם בר-הגשמה. אולם, ההכרה העקרונית בכך שיש לפעול בתוך הסדר החברתי, הכלכלי והפוליטי הקיים, לא התבטאה אצל בובר בנסיון להבנת-

---

[88] **Marcuse**, **<u>Eros and Civiliaztion</u>**, p. 37.

בתרגום לעברית: **מרקוזה**, **<u>ארוס וציוויליזציה</u>**, עמ' 30-31.

[89] **ibid**, p. 40.

שם, עמ' 32. הציטוט מפרויד לקוח מ: **פרויד זיגמונד**, ***"תרבות בלא נחת"***, בתוך: **פרויד זיגמונד**, **<u>תרבות בלא נחת ומסות אחרות</u>**, (תרגום: אריה בר), הוצאת דביר (תל אביב, 1988), עמ' 150 (התרגום שונה מזה שנקטתי לעיל).

[90] ראה **בובר**, **<u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 90.

עומק של הסדר הזה, ושל אמצעי הדיכוי הכלכליים-פוליטיים המנהלים אותו. הוא עסק בפוליטיקה, באופן מעשי כבאופן תיאורטי, מתוך חובה מוסרית, אבל בלי זיקה אמיתית לתחום זה. משום-כך נותר העיסוק התיאורטי שלו בנושא זה מופשט ודל למדי[91] (האם משום כך גם היה העיסוק **הפרקטי** של בובר בפוליטיקה חסר-אונים?).

למרות הצהרתו של בובר, במאמר "גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו", כי את הנחש הפוליטי צריך לגאול ולא להכות בו סתם[92], התיאוריה שלו אינה עומדת בתביעה זו. בכלל נראה שבובר התרחק בהמשך דרכו מן ההנחות שהוצגו במאמר זה. בנאום לזכרו של לאנדאואר ב 1939 אמר בובר על הפרוייקט ההתישבותי-שיתופי בארץ ישראל:

> "[...] **כאן הקיבוץ החי בחברותא ומכלכל חייו בחברותא. הנה הוא חוצב את האבן הקטנה לבנין העתיד, ואין לך גדולה ממנה. אין הוא צריך אלא לקנות לעצמו שוב, כמו בקדמות ימיו, את האמונה החפשית בעצמו ואת אמיצות הרוח החפשית לעצמו. אין הוא צריך אלא לבטוח שוב שעליו להיות חלוצו של הסוציאליזם. אין הוא צריך אלא לדעת שוב**, שהפוליטיקה אין לה חיים בלעדיו, ואילו הוא בלי הפוליטיקה אינו חסר אלא הפקה בלבד, ועל כן מחובת הפוליטיקה לשרת אותו ולא חובתו לשרת את הפוליטיקה. **אין הוא צריך אלא לדרוש, שימדדו את הפוליטיקה לפי מידת החיים ולא את החיים לפי מידת הפוליטיקה.**"[93]

---

[91] חיים גורדון מונה שלוש "חולשות" במחשבתו הפוליטית והחברתית של מרטין בובר: העדר מחקר ומעורבות, ביטול המדיניות והתעלמות מהיסטוריה בת זמננו [**גורדון, "*אשמה קיומית ומחשבתו החברתית והפוליטית של בובר*"**, עמ' 206]. אפשר לחלוק על כל אחת מן הקביעות הללו, אולם לדעתי צודק גורדון כשהוא טוען שתפיסת הפוליטיקה של בובר אינה יוצאת מגדר הפשטות, שאין הוא נכנס באמת בעבי הקורה של הפוליטיקה. "**אכן, בובר אינו אוהב את הפוליטיקה**", אומר גורדון, "**וממילא מפחית מערכה. כאשר הוא נכנס לתחום זה הוא מתעטף במגן של מוסריות דתית כדי לעמוד מול הרשע, שבו נפגש; אמנם, הוא עצמו לא נפגע מהרשע, אך גם לא הגיע למגע ממשי עם המציאות הפוליטית**" [**שם**, עמ' 208]. לעומת זאת, אני חולק על טענתו של גורדון, כי "**שגיאתו הבסיסית** [של בובר] **היא שאינו מכיר בפוליטיקה כרשות נפרדת של פעילות אנושית העשויה לפתח את מטרותיה המוסריות ואת דרכיה למימוש המטרות האלה.**" [**שם**, שם]. לדעתי, בובר אשם בטעות ההפוכה: כמו קודמיו באנארכיזם, הוא תופס בדרך-כלל את הפוליטיקה **כרשות נפרדת** (דכאנית בטיבה), ואינו מבחין בקשרים הדיאלקטיים המורכבים שבין המדינה, החברה **והכלכלה**.

[92] ראה בפרק זה, עמ' 252 לעיל.

[93] **בובר, "*על גוסטב לנדאואר*"**, עמ' 163 (ההדגשות שלי – י.ג.).
אפשר שעוורונו של בובר ביחס לכוחה ולחשיבותה של הפוליטיקה בולט לעיין יותר מכל בדיון שלו בסיבות לכשלונות השכיחים של תנועות שיתופיות, לעומת אי-כשלונו של המפעל השיתופי בארץ ישראל. את כשלון האיגודים השיתופיים באירופה ובצפון אמריקה ייחס בובר לסיבות פנימיות כמו העדר נחישות אידאית של השותפים, הסתפקות בשיתוף צרכני-גרידא או נטיה להסתגרות מול החברה הכללית ואסקפיזם [**בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 69 ואילך]. רק במקום אחד ב"נתיבות באוטופיה", וכהערת אגב, הזכיר את חולשתם הפוליטית של האיגודים שקמו באמצע המאה התשע-עשרה בעמידתם מול המדינה: "**על אף הרדיפות שנרדפה הפדראציה של האיגודים בידי הריאקציה** [...]" [**שם**, עמ' 69]. ומצד שני: בסיבות **לאי-כשלונן** של תנועת ההתישבות השיתופית בארץ ישראל בובר מנה את אופיין הלא-דוגמאטי, את נכונותן המתמדת לתיקון ולשינוי, את השאיפה המתמדת להתלכדות פדראטיבית (או לשמירת המבנה הפדראטיבי גם במקום שנוצרו פיצולים פנימיים), ובעיקר את המשבר הגדול בחיי העם היהודי – משבר שדחף אל החזית אליטה משרתת חלוצית בעלת סגולות מיוחדות במינן [**שם**, עמ' 119 ואילך]. בובר התעלם לחלוטין מן **המעורבות הפוליטית** העמוקה של הקבוצות השיתופיות בתנועה הציונית וביישוב היהודי בארץ ישראל. כלומר, הוא החמיץ את אחד המאפיינים החשובים והיחודיים ביותר של מפעל שיתופי זה: את הסינתזה הדיאלקטית שיצר בראשית ימיו בין הפראקסיס הפוליטי וזה השיתופי-אוטופיסטי. הסינתזה הזו היתה כה עמוקה, עד שמרבית הגופים של מפעל ההתיישבות ("הפועל הצעיר", "פועלי ציון", "הקיבוץ המאוחד" וכו') שלבו בתוכם לבלי הפרד מרכיבים פוליטיים ואוטופיסטיים. לדעתי, הסינתזה של אוטופיה ופוליטיקה היתה אחת מהסיבות החשובות להצלחתו של מפעל ההתיישבות השיתופית בישראל. בובר, כאמור, לא הבחין בכך. את ה"פוליטיזציה המופלגת" של האיגודים השיתופיים ראה, **בשנת** 1947, כתופעה חדשה, **וכבעיה** המאיימת על גורלו של "הנסיון שלא נכשל" [**שם**, עמ' 125].

טענות אלה אופייניות למכלול הגותו של בובר יותר מן המאמר על גאנדי שנכתב תשע שנים קודם לכן. הפוליטיקה מוצגת כאן כמין "עבד כי ימלוך" שיש להטיל עליו מרות, לא לגאול אותו מעבדותו. אפשר שיש תוקף לדברים הללו (וללא ספק הם תקפים בתוך המסגרת המחשבתית של הסוציאליזם הנאו-אוטופיסטי), אבל הם נכונים רק באופן מופשט-גרידא. אין הם מגיעים עד כדי תורת-שחרור **דיאלקטית** שבה היסודות הפוליטיים והאוטופיסטיים, הנגטיביים והפוזיטיביים, אחוזים זה בזה בקשר הדדי של השפעה הדדית ובְּנִיָּה הדדית, לקראת הגשמתה של חירות האדם במידה המקסימאלית האפשרית.

בהעדר פתרון (ולפחות נסיון לפתרון) לסוגיית הפעילות הפוליטית במסגרת פרוייקט השחרור הנאו-אוטופיסטי, נותרת הפוליטיקה נחלתם הבלעדית של הכוחות האנטי-שיתופיים השוררים. התאים השיתופיים, המציעים אלטרנטיבה לסדר הקיים, נאלצים אז לקוות למידה של סובלנות מצידם של הכוחות הכלכליים והפוליטיים שאת שררתם הם שואפים לבטל. כאמור, תקווה כזאת אין לה על מה שתסמוך. כפי שהראה הנסיון של גוסטאב לאנדאואר בבוואריה (מקרה אישי ופרדיגמאטי גם-יחד), אפילו הכוחות הפוליטיים הפרוגרסיביים אינם ממהרים לגלות סובלנות כלפי המגמות הנאו-אוטופיסטיות, לא כל שכן הכוחות הפוליטיים של הריאקציה. גם אי אפשר להסתפק בטענה שהימים החשוכים שבהם נרצחו לאנדאואר ורוזה לוקסמבורג חלפו לבלי שוב. אכן, הדיכוי בזמננו הוא פחות ישיר וברוטאלי, אבל אינו נעשה משום כך פחות אפקטיבי (אפשר שההפך הוא הנכון!). המסקנה: במידה שבה נמנעת תורת-השחרור הנאו-אוטופיסטית מעיסוק בכלכלה ובפוליטיקה, היא נשארת תורת-שחרור מופשטת, בלתי ניתנת להגשמה; ובמידה שבה מסרבים התאים השיתופיים לערב עצמם בכלכלה ובפוליטיקה של החברה הכללית, הם נשארים סוכנים **חסרי אונים** של המהפכה החברתית.

חלק רביעי

הרברט מרקוזה – שיבה מארקסיסטית אל האוטופיה

התיאוריה והמעש הסוציאליסטי-מהפכני, במחצית השניה של המאה התשע-עשרה, התאפיינו בדרך-כלל במידה גדולה של אופטימיות. בקרב הפעילים והתיאורטיקנים התבטא האופטימיזם המהפכני בתחושה (לפעמים עד-כדי ודאות-לכאורה) שמהפכת שחרור כוללת נמצאת "על הסף". אכן, המהפכה העתידה לבטל את כלכלת-הרכוש-הפרטי ואת פוליטיקת-הדיכוי עלולה להתעכב מחמת כוחם של אדוני הסדר הקיים, או בגלל טעויות וסטיות של הכוחות הפרוגרסיביים. ואף-על-פי-כן, אמרו לעצמם המהפכנים של המאה התשע-עשרה, המהפכה המיוחלת בוא תבוא, ובקרוב[1]. היו להם כמה סיבות לאופיטימיות: ראשית, התקופה שבה חיו היתה **עידן מהפכני**: תקופה של חוסר-יציבות פוליטי וחברתי, שבה התחוללו על פני אירופה כולה עימותים סוערים – בין-לאומיים, לאומיים, פוליטיים ומעמדיים. לא בלי בסיס אפשר היה לראות את המאבקים הללו כהתנגשויות מקדימות, שעוצמתן הולכת ומחריפה לקראת המהפכה הטוטאלית. שנית, יש לציין את זכרון המהפכה הצרפתית: ארוע היסטורי שקיבל עד מהרה ממדים "מיתולוגיים", וחלש, במידה רבה, על המחשבה המהפכנית במרוצת המאה התשע-עשרה. כשדיברו על "מהפכה", העלו אנשים בדעתם את מראה דמותה (הריאלית או המיתולוגית) של המהפכה הצרפתית הגדולה[2]. אם אכן היתה מהפכה זו, כהגדרתו של היגל, ארוע שלא היה כמותו "מאז שסובבות הפלנטות סביב השמש"[3], הרי לדעת המהפכנים הסוציאליסטים נודעה לה חשיבות כזו לא מפני שבמהפכה הצרפתית **נשלמה** "העמדת האנושות על ראשה" (כלומר: על התבונה), אלא משום שבה **נפתח** מעשה זה. מה שהתחיל ב"מהפכה הגדולה" סמוך לסוף המאה השמונה-עשרה, עתיד לבוא לידי גמר במהפכה גדולה נוספת, שתתחולל בקרוב (אולי עוד לפני שתבוא אל קיצה המאה התשע-עשרה).

סיבה נוספת לאופטימיזם של המהפכנים היתה קשורה בזיהויו של **הסובייקט המהפכני** בדמותו של הפרולטאריון. גם מהפכנים כמו בקונין וקרופוטקין, אשר דחו את שיטתו של מארקס, קבלו ממנו (לפחות באופן שטחי) את הטענה, כי מהפכת השחרור העתידית תנשא על-ידי מעמד הפועלים השכירים. התבוננות מפוכחת בתהליכים הכלכליים והחברתיים במערב אירופה (תהליכים שהתפשטו בתקופת מחצית המאה התשע-עשרה גם למרכז אירופה, ולקראת סוף המאה גם אל מזרחה) יכולה היתה להצביע על התרחבותו של הפרולטאריון והתגבשותו מן הבחינה האובייקטיבית ("מעמד כשלעצמו"). גם מן ההיבט הסובייקטיבי ("מעמד בשביל עצמו") היה בסיס לאופטימיות: פועלי התעשיה נמצאו בתהליך של התפתחות תודעה מעמדית ובניית כוחם הפוליטי. גם אם הפרולטאריון לא היה עדיין "מעמד כשלעצמו ובשביל עצמו" באמצע

---

[1] נדגיש, כי הדברים אמורים **במהפכה הפוליטית** - במעשה התקוממות של המדוכאים, שיבטלו בכוח את כוחם של המדכאים. מהפכה זו נתפסה כשלב חיוני בדרך **למהפכה החברתית** – לכינונה של חברה חופשית מדיכוי, מניצול ומפוליטיקה כוחנית. פרט, אולי, לכמה "רומנטיקנים של מהפכות", איש לא ראה במהפכה הפוליטית מטרה כשלעצמה. אצל התיאורטיקנים הרציניים של הסוציאליזם (על אגפיו השונים), לא נבעה ההתלהבות המהפכנית בעיקר משאיפות לנקמה במדכאים, אלא מן הסיכויים לכונן – לאחר המהפכה הפוליטית – חברה אנושית חופשית.

[2] ראה ,למשל, עדותו העצמית של פרידריך אנגלס בעניין זה, במבוא שכתב ב 1895 להוצאה מחודשת של החיבור "מלחמת המעמדות בצרפת": **מארקס, *"מלחמת המעמדות בצרפת (מבוא מאת פרידריך אנגלס)"***, עמ' 75.

[3] See: **Hegel**, **The Philosophy of History**, p. 447.

המאה, אפשר היה, בעשורים הבאים, לשער מבלי לחטוא בנאיביות, שהוא נמצא בעיצומו של תהליך התהוותו למעמד כזה. משום כך אפשר היה להניח, שהתרבות מספרם של הפועלים, פיתוחה של תודעה מעמדית בקרבם והתגבשותם לכוח פוליטי עתידים להוביל, בעתיד הנראה לעין, למהפכה פוליטית פרולטארית.

במחנה המארקסיסטי (אף כי טענה זו נכונה פחות ביחס למארקס ויותר ביחס לתלמידיו) התבססה האופטימיות גם על עמדה מעין-מטאפיסית של ״דטרמיניזם היסטורי״. המהפכה הקומוניסטית נתפסה והוצגה לא פעם כהכרח היסטורי במובן החמור של המלה. על-אף הבעיות התיאורטיות והנזק הממשי שבהשקפה זו[4], אין להכחיש שהיא תרמה, לפחות, לביסוס הבטחון העצמי והבטחון בניצחון בקרב המהפכנים. באקלים מחשבתי כזה אפשר היה, בקלות יחסית, לפרש אפילו את התבוסות ככשלונות הכרחיים, כשלבים בדרך אל הנצחון (כך הבינו המהפכנים את ארועי ״הקומונה הפריזאית״ למשל).

כאמור, האנארכיסטים היו שותפים למארקסיסטים באופטימיזם המהפכני שלהם, ואופטימיזם זה הוסיף בדרך-כלל להתקיים בתנועות השמאל גם בעשורים הראשונים של המאה העשרים. האנארכיסט ה״מאוחר״ גוסטאב לאנדאואר הציג, אכן, השקפה שונה וקודרת לא-במעט[5]. לאנדאואר הצביע, בתקופת מפנה המאות, על כמה סיבות טובות לפקפק בסיכויי התממשותה של מהפכה פרולטארית: ההשתלבות של הפרולטאריון בסדר הבורגני; הפיצול הפנימי בתוך מעמד הפועלים בין פועלים פשוטים ופועלים התופסים מקום גבוה יחסית במערך הייצור (ומשום כך מפתחים אינטרס פרטי שמרני); עיצובן של מפלגות הפועלים הגדולות (ובפרט המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הגרמנית) כמפלגות אוטוריטטיביות וצנטראליסטיות; כוחה המוּסת של המדינה המודרנית, המונע את ״פיצוצו מבפנים״ של הסדר הקיים[6]. בכך הטרים לאנדאואר מבחינות רבות את הטיעונים שיציגו לימים ההוגים אנשי ״אסכולת פרנקפורט״. לאנדאואר דחה בתוקף את הבטחון הנובע מתפיסת היסטוריה דטרמיניסטית[7]. לשיטתו, לא זו בלבד שאין הסוציאליזם ״מוכרח״ לבוא, אלא שעמי אירופה עלולים להגיע למצב שבו לא יוכלו עוד להגשים את הסוציאליזם[8]. אולם, כיוון שלאנדאואר דיבר על מצב זה כעל עתיד אפשרי בלבד (שעשוי גם שלא להתגשם), נוכל לשייך גם אותו, בחשבון אחרון, ל״אופטימיזם המהפכני״, לפחות במובן זה שהאמין, כי שחרור רדיקאלי ומקיף של החברה הוא אפשרי וכי יש מה לעשות על-מנת להשיג שחרור זה, או לפחות לקדם את סיכויי התגשמותו: יש פראקסיס מהפכני אפקטיבי.

---

[4] בהתריסו נגד האופטימיזם הדטרמיניסטי שבמארקסיזם, כתב הפילוסוף המארקסיסט בן המאה העשרים ארנסט בלוך: ״[...] **אין עדיין אי-התנאה בלתי-מעורערת של תוצאה קבועה-מראש. אין עדיין כזו במובן הקודר, כאילו כבו אפשרות-ההכרעה, החדש, האפשרות האובייקטיבית, ואין עוד אפשרות לחזור וללחום כל קרב אבוד בצורה טובה יותר. אך אין גם אי-התנאה באותו מובן בהיר, ואף בהיר-מכל, המציין קיום ללא ניכור, ערך שהבשיל ומומש באורח חד-משמעי. האופיטימיות מוצדקת, איפוא, רק כלוחמת ולעולם לא כמובטחת. מבחינה אחרונה זו היא פועלת, נוכח המצוקה בעולם, לא רק בצורה נפשעת, אלא אף כאיוולת.״** [**בלוך ארנסט**, ***״קארל מארקס והאנושיות״***, (תרגום: זאב לוי), בתוך: **בלוך ארסט**, **כתבים נבחרים**, הוצאת ספרית פועלים (תל אביב, 1987), עמ׳ 247-246].

[5] אני מוציא מן הדיון את פרץ ההתלהבות הקצר של לאנדאואר בתקופת המהפכה בבוואריה. כפי שהראתי בפרק **3.4: חוסר האונים הפוליטי של תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית**, קשה ליישב התלהבות מהפכנית קצרת ימים זו עם מכלול תורתו של לאנדאואר (ראה עמ׳ 245-243 לעיל).

[6] ראה פרק **3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי**, עמ׳ 197-194.

[7] ראה: **שם**, עמ׳ 184-179.

[8] **לנדאואר**, ***״קריאה לסוציאליזם״***, עמ׳ 115.

מארקס ובקונין, וכמוהם גם לנין וקרופוטקין, רוזה לוקסמבורג וגוסטאב לאנדאואר, ומהפכנים אחרים שהוזכרו כאן במפורש או ברמז, חיו ופעלו בתקופה שבין אמצע המאה התשע-עשרה והשליש הראשון של המאה העשרים. לטענתי, יש לאופטימיזם שלהם "הקשר תקופתי". אכן, המהפכנים הללו נרדפו, וחלקם אף נרצחו על-ידי כוחות הריאקציה, אולם את הרדיפות הללו אפשר היה, עדיין, לפרש כ"ייסורי גאולה". איש מהם לא חזה בהפיכת הקומוניזם הסובייטי למשטר דיכוי, בעליית הפאשיזם באירופה, בזוועות המשטר הנאצי ומלחמת-העולם השניה, ובהתבססות "חברת השפע" והקפיטאליזם המאוחר במחצית השניה של המאה העשרים[9].

ההתפתחויות הללו הולידו הערכה מחודשת של סיכויי המהפכה ותמונת עולם קודרת בהרבה בדור הבא של התיאורטיקנים של הסוציאליזם. כזה היה מצבם של ההוגים אנשי "אסכולת פרנקפורט". התיאוריה הביקורתית מבית מדרשם הציגה בשלבה השני (למן מוצאי מלחמת העולם השניה) את החברה המערבית כחברה **נטולת אלטרנטיבות** – חברה שבה מצליח הסדר החברתי השורר לשלב בתוכו, ובכך לעקר, את הכוחות הקמים עליו להופכו. בחיבורם המשותף של מקס הורקהיימר ותיאודור אדורנו "דיאלקטיקה של הנאורות"[10], שנכתב באמצע שנות הארבעים ופורסם ב 1947, אפשר לראות חיבור מכונן של מגמה תיאורטית זו. הורקהיימר, אדורנו, מרקוזה וחבריהם הושפעו עמוקות מן הקטסטרופות של אמצע המאה שהוזכרו לעיל ("אושוויץ" הפכה בהגותם למושג מרכזי), וכן מן התהליכים של התבססות הקפיטאליזם המאוחר, מסמוס האינדיבידואליזם והחשיבה הביקורתית במסגרת "חברת השפע", ניהול היחסים הבין-מעצמתיים כקונפליקט מתמשך ("המלחמה הקרה") והמלחמות הניאו-קולוניאליות בעולם השלישי. מתוך אקלים זה צמחה התיאוריה שלהם, אודות החברה המודרנית הבולמת את האפשרויות הריאליות לשחרורה. הורקהיימר ואדורנו תארו ב"דיאלקטיקה של הנאורות" את החברה המודרנית כ"עולם של חיים מנוהלים (administered life)"[11]. הרברט מרקוזה כינה את החברה הזאת "חד-ממדית"[12]. הניתוח התיאורטי שהציגו הרחיק את אנשי אסכולת פרנקפורט מן המארקסיזם ה"אורתודוקסי" וקרב אותם, לטענתי, אל ההגות האוטופיסטית. ה"חזרה" מן הסוציאליזם המדעי אל האוטופיה לא נבעה אצל הוגים אלה מנקודת מוצא אנטי-מארקסיסטית, אלא דווקא

---

[9] המקרה של מרטין בובר, שגם בו עוסק מחקר זה בהרחבה, שונה במקצת: כיוון שהאריך ימים עד לראשית שנות השישים, היה עד לכל התופעות מרפות הידיים הללו. אולם, בובר קשר את גורלו בפרוייקט ההגשמה הציוני, ובפרט זה הציוני-סוציאליסטי (תנועות ההתישבות השיתופית), ופרוייקט זה נראה – גם (ואולי בעיקר) על רקע הכשלונות והתבוסות של הסוציאליזם ברחבי העולם – כהולך מחיל אל חיל. אכן, בובר ראה וביקר בחריפות בעיות חמורות, הן בלאומיות הציונית והן בשיתופיות הקיבוצית, אך בעיות אלה לא היו כה חמורות בימיו עד כדי לכפות עליו פסימיות גם את ההגדרה המפורסמת של בובר לקיבוץ כ"נסיון שלא נכשל" [**בובר, <u>נתיבות באוטופיה</u>**, עמ' 118] או כ"אי-כשלון למופת" [**שם**, עמ' 121] אני מבין כמבטאת **אופטימיות** זהירה ומפוכחת. בובר מסביר כי אינו רשאי לקרוא לקיבוץ "הצלחה למופת", שכן, **"כדי שיהיה כך, צריך עוד לעשות הרבה וצריך להיעשות הרבה. אבל הרי כך, דוקא כך, בקצב כזה, עם תסוגות, אכזבות והעפלות חדשות, מתבצעות ההפיכות האמיתיות בעולמו של אדם"** [**שם**, עמ' 126]. ספק אם בובר היה נשאר אופטימי לנוכח השינוי העמוק שעברה מדינת ישראל מאז סוף שנות השישים (מלחמת 1967, משטר הכיבוש, עיצובה של הכלכלה הישראלית כמשק קפיטאליסטי), ולנוכח המשבר החמור המתחולל בתנועה הקיבוצית מאז אמצע שנות השמונים. האם אפשר, מנקודת ראותו של בובר, להגדיר את הקיבוץ של היום כ"אי-כשלון"? כ"אי-כשלון למופת"?

[10] **Horkheimer Max, Adorno Theodor W.**, <u>Dialectic of Enlightenment</u>, (New York, 1997).

[11] **ibid**, p. ix.

[12] בספרו "האדם החד-ממדי" [**מרקוזה הרברט, <u>האדם החד-ממדי</u>**, (תרגום: דליה טסלר), הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970)]. בפרקים הבאים אני מצטט בהרחבה מחיבור זה. המובאות הן מן התרגום לעברית. אולם, במקרים מסויימים, שיניתי במקצת את התרגום בהתאם למקור. משום כך רשמתי בכל אזכור גם את מראה המקום באנגלית, מתוך ההוצאה הבאה:
Marcuse Herbert, <u>One-Dimensional Man</u>, Routledge (Boston, 1994).

מניתוח מארקסיסטי של המציאות החברתית שאותה לא הכיר מארקס – זו של הקפיטאליזם המאוחר – ומהתבוננות מפוכחת בכשלונותיו של המאבק הסוציאליסטי והקומוניסטי לחולל תמורה איכותית לקראת חברה אנושית טובה יותר. את הגותם של אנשי אסכולת פרנקפורט (ושל הוגים מארקסיסטים אחרים הקרובים להם ברוחם מבחינות מסויימות, כמו ארנסט בלוך) יכולים אנו לכנות "מארקסיזם אוטופיסטי". ה"שיבה אל האוטופיה" מתוך המארקסיזם ובתוכו שונה, כמובן, מן הנאו-אוטופיזם של מרטין בובר האנטי-מארקסיסט. אולם, כפי שנראה, יש מידה לא מבוטלת של דמיון בין שתי המגמות הללו, על-אף שמוצאן משני ענפים שונים של הסוציאליזם במאה התשע-עשרה. בחלק זה של מחקרי אני בוחן את השאלה, האם אפשר לראות ב"שיבה אל האוטופיה" של הוגי אסכולת פרנקפורט (ובפרט של הרברט מרקוזה) סינתזה בין שתי המגמות המהפכניות – הפוליטית והאוטופיסטית – בתנאי המאה העשרים.

בפרק הראשון של חלק זה מוצגים בקצרה מאפיינים מרכזיים של התיאוריה הביקורתית, ובעיקר אלו שיש להם, לדעתי, השלכה ישירה על הדיון הנפרש במחקרי. כזכור, השאלה המרכזית העומדת לדיון במחקר זה היא שאלת הפראקסיס המהפכני: מהי הדרך שבאמצעותה ניתן לשחרר את החברה. ובכן, כל עיסוק תאורטי בפראקסיס של השחרור חייב – אם הוא מבקש להיות רלוונטי – להתייחס לתמונה הקודרת שמציגים אנשי אסכולת פרנקפורט, על-פיה מעקרת חברת הקפיטאליזם המאוחר כל פראקסיס מהפכני שהוא, משלבת אותו בסדר הקיים ובכך בעצם מבטלת אותו. הדיון בשאלה "כיצד ניתן לשנות את החברה" חייב להתיחס לטענה, כי ספק אם אפשר בכלל לשנותה, ביחוד כאשר טענה זו נשענת על תיאוריה עמוקה, ונדמית משכנעת למדי. מצד שני, כפי שנראה, ההוגים המפתחים את התיאוריה שעל-פיה חברת הקפיטאליזם המאוחר מחוסנת מפני שינוי אינם פוטרים עצמם מן החובה להשיב על השאלה "מה לעשות?". בהצגת הדברים אלך בעיקר בעקבות הרברט מרקוזה, וזאת משתי סיבות: ראשית, חיבוריו של מרקוזה עוסקים כמעט כולם בבעית ניטרולו של הפוטנציאל המהפכני בתוך הסדר החברתי השורר. בעיה זו, הנבחנת שוב ושוב מהבטים שונים, היא אחד הנושאים המרכזיים בהגותו של מרקוזה, אולי המרכזי שבהם. שנית, נראה לכאורה שמרקוזה, יותר משאר אנשי האסכולה, נשאר כל ימיו מחוייב לעקרונות היסוד של המארקסיזם, ולאידאה הסוציאליסטית של מהפכת-השחרור. אפשר שיותר מהאחרים הוא נשאר מחוייב לתביעה "לשנות את העולם" ולא הסתפק רק בפרשנותו. לכן כה בולט בהגותו הקרע הפנימי (עד כדי חשד לאי-קונסיסטנטיות) הנוצר כאשר אוחזים בו-זמנית הן בתביעה לשינוי מהפכני של העולם, והן בהכרה התיאורטית-פרשנית שלו, כי המציאות השוררת מחוסנת מפני שינוי. לדעתי, זו גם הסיבה לכך שמרקוזה התקרב יותר משאר אנשי אסכולת פרנקפורט אל גישות אוטופיסטיות, ואף הצהיר באורח פרובוקטיבי על הצורך להבין מחדש את הסוציאליזם כשיבה מן המדע אל האוטופיה[13]. עניין זה יבורר בהרחבה בפרק השני של חלק זה, שבו אבחן את הפראקסיס המהפכני (ה"פוליטי-אוטופיסטי") העולה מכתביו המאוחרים של מרקוזה בעשור האחרון לחייו.

[13] **מרקוזה**, __קץ האוטופיה__, עמ' 22.

פרק 4.1: הקפיטאליזם המאוחר והחברה החד-ממדית

חברת הקפיטאליזם המאוחר – "החברה החד-ממדית" – מתאפיינת ברמה גבוהה של תיעוש, המושתת על טכנולוגיה מתוחכמת ועל רציונאליזציה מקיפה של הייצור. לא רק מערך הייצור במובן המצומצם, אלא כל תחומי החיים, ובכלל זה גם תחומי הפנאי וה"פרטיות", מאורגנים באופן שיטתי ומשולבים בסדר חברתי כולל ומתואם. ההשגים המטריאליים והסוציאליים של עידן הקפיטאליזם המאוחר הם מרשימים ביותר כשמודדים אותם במדדים כמותיים-מוחלטים: עליה דרמאטית בעושר החברתי (כלומר: בתפוקות הייצור, ביחס שבין כמות העבודה המושקעת לבין כמות התוצר) והתחלקות העושר בין קבוצות אוכלוסיה רחבות יותר ויותר – גם העניים ביותר בעולם המערבי נהנים ממידה של רווחה חומרית, שבדורות קודמים היתה נחלתן של קבוצות-מיעוט פריבילגיות, אם היתה בכלל בנמצא. לא בכדי מכונה החברה המערבית במחצית השניה של המאה העשרים בשם "חברת השפע". במציאות כלכלית-חברתית זו, הפכה האוטופיה לאפשרות ריאלית – התנאים המטריאליים והאמצעים הטכניים להגשמתה קיימים בעין. כבר במוצאי מלחמת-העולם השניה, כתב מקס הורקהיימר: "**הפוטנציאלים הקיימים להישגים חברתיים חורגים מעבר לציפיותיהם של כל הפילוסופים והמדינאים ששרטטו אי-פעם, בתוכניות אוטופיות, את האידיאה של חברה אנושית באמת**"[14]; וב 1967, בהרצאתו שכותרתה "קץ האוטופיה" אמר הרברט מרקוזה: "**כל הכוחות החמריים והאינטלקטואליים שניתן לגייס למען מימושה של חברה חפשית מצויים בעין.** [...] **במובן המרומז כאן, אפשר לחסל את העוני והמחסור, אפשר לשים קץ לעבודה המנוכרת, אפשר לבטל את מה שאני מכנה 'דיכוי עודף'.**"[15]. "חברה אנושית באמת", "חברה חופשית", "קיום לא מנוכר" ושאר הגדרות ממין זה (אולי כדאי להוסיף אליהן גם את הנוסח של מארקס ואנגלס מן ה"מאניפסט": חברה "[...] **שבה ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל**"[16]) – כל אלה כבר אינן משאלות-לב גרידא או אידיאות מופשטות. אכן, הן אוטופיות במשמעות המילולית של המושג, באשר אינן קיימות בשום מקום, אך כבר לא במשמעות המקובלת של "אגדה יפה", "סיפור בדים" או אשליה. האוטופיה הסוציאליסטית כבר אינה ממוקמת **מחוץ** להיסטוריה (כמו הדימוי הדתי אודות "גן-העדן") ואף לא **בקץ** ההיסטוריה (כמו הדימויים של "אחרית הימים" או "ימות המשיח") – היא נחשבת כאפשרות ממשית הניתנת להגשמה בתוך אופק האפשרויות של ההוויה ההיסטורית הנוכחת. תהליך הקידמה הטכנית והחברתית הוא שביטל את צורתה ה"בלתי-אפשרית" של האוטופיה, והפך את תוכנה לבר-הגשמה. אולם (באופן פרדוקסאלי לכאורה), תהליך זה עצמו, שהתממש בדורות האחרונים כחברת הקפיטאליזם המאוחר, הוא המונע את הגשמת האפשרויות שיצר לחברה חופשית.

מחירה של הקידמה הטכנית היה השלטת "ניהול טוטאלי" על החברה האנושית. הרמה הגבוהה של סיפוק הצרכים המטריאליים הושגה דווקא על-ידי התמדה והעמקה של העבודה המנוכרת, של הניצול והדיכוי. מערך-הייצור בקפיטאליזם המאוחר הפך לטוטאלי: הוא כבש לא רק את גופם של בני-האדם אלא גם את רוחם. הוא שולט בהם לא רק בשעות העבודה אלא גם בשעות

[14] **Horkheimer Max, <u>Eclipse of Reason</u>**, Continuum Publishing Company (New York, 1974), p. v.

[15] **מרכוזה, <u>קץ האוטופיה</u>**, עמ' 23-24.

[16] **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 46.

הפנאי. נפש האדם עברה תהליך של "קולוניזציה": האינטרסים הכלכליים והאחרים של הסדר הקיים פלשו אל תחומים שנהנו פעם ממידה מסויימת של אוטונומיה: חיי הפרט, המיניות, הפנטזיות... מרחב המחשבה הולך ומצטמצם, השפה – הכלי שבאמצעותו מנסחים ומבטאים מחשבות – מועמדת על פונקציונאליות, והמלים מאבדות את הקשריהן הרחבים, המאפשרים לחשוב בניגוד לסדר הקיים. הדיכוי כבר אינו "פוליטי"-גרידא (במובן צר של המלה), וגם אינו משרת רק את התמדת הניצול הכלכלי (כפי שגרס מארקס). לא פחות מכך, מופנה הדיכוי החברתי נגד צרכים אסתטיים ואף ארוטיים החורגים מאלה ה"לגיטימיים" במסגרת הסדר החברתי-כלכלי הקיים (צרכים "לגיטימיים", כלומר: הצרכים שהסדר הקיים מספק ושב ובורא על-מנת לשוב ולספק). מאז ומעולם שרר הדיכוי החברתי. ההבדל האיכותי שבין החברה החד-ממדית להוויות היסטוריות שקדמו לה, שכאן מבטל הדיכוי לא את **היכולת** לחולל שינוי (ולפחות: לא **רק**, או **בעיקר** את היכולת הזאת) – בחברה החד-ממדית מדוכא **הרצון** בשינוי, מוכחש **הצורך** בשינוי, דווקא בשעה (ודווקא משום) שהיכולת לחולל שינוי קיימת בעין. האפשרות הריאלית לחירות מופיעה איפוא בד-בבד עם דרגה עמוקה יותר של דיכוי: בני-האדם בחברת השפע הפכו מעבדים-מדוכאים (המוחזקים בעבדותם בכוחם של שוט, חרב וכבלים אלו או אחרים), לעבדים-נרצעים, המסכינים עם העבדות ולומדים לאהוב אותה. אהבת העבדות היא כוח-דיכוי חזק יותר מכל אמצעי אלימות.

התנאים הפוליטיים של הדיכוי בחברת השפע הם תנאים של דמוקרטיה פורמאלית ושל חירויות יסוד (כמו חופש המצפון, הביטוי, התנועה וההתארגנות) שנהנים מהן כל בני-החברה (בדרך-כלל, ופרט למקרים המוגדרים "קיצוניים"). בחיבורו "הסובלנות הדכאנית"[17] מראה מרקוזה כיצד תנאים אלה עצמם – שבעבר זוהו עם החירות או לפחות הוגדרו כתנאים הכרחיים לחירות – מאפשרים במציאות זמננו את המשך הדיכוי. הסובלנות המוענקת א-פריורית לכל עמדה פוליטית, סובלנות שהיא ניטרלית ביחס לתוכנן של העמדות השונות, מעקרת את העמדות האופוזיציוניות מתוכנן הביקורתי, משלבת אותן בתוך "עולם המחשבה" הקיים, והופכת את הדיון באלטרנטיבות שונות לארגון החברה לחילופי דברים ריקים מתוכן, או להסוואה קלושה לאינטרסים אישיים או קבוצתיים. קארל מארקס צידד בדרך-כלל במאבקים להרחבתה של האמנסיפציה הפוליטית – כלומר: להרחבה של זכויות האזרח ולכינונה של דמוקרטיה פורמאלית – עם שטען באופן עקבי, שהמדינה הדמוקרטית אינה הגשמה מלאה של חירות האדם (מה שכינה מארקס "אמנסיפציה אנושית"). תמיכתו בדמוקרטיה נבעה – כפי שהסביר כבדרך-אגב ב"ביקורת תכנית גותהא" – מן ההנחה, שהדמוקרטיה הפורמאלית (שהיא צורת המדינה ההולמת את החברה הבורגנית שהגיעה לגמר התפתחותה) היא הצורה המדינית שבמסגרתה יכול הפרולטאריון לחולל את מאבק-השחרור שלו בתנאים הנוחים ביותר: "[...] **דווקא בתחומי צורת-מדינה אחרונה זו של החברה הבורגנית ניתן וצריך ללחום את מלחמת-המעמדות עד ההכרעה הסופית** [...]"[18]. כלומר: האמנסיפציה

[17] **Marcuse**, ***"Represive Tolerance"***, pp. 81-117.

[18] **מארקס, ביקורת תוכנית גותהא**, עמ' 50. אגב, נראה ששורות אלה מלמדות שמארקס, לפחות בשנותיו האחרונות, לא ייחס ערך מהותי להתקוממות מהפכנית אלימה, ממש כשם שלא ייחס ערך כזה ל"עקרונות הדמוקרטיה" ול"שלטון החוק" במדינה הבורגנית. הדמוקרטיה הבורגנית, לשיטתו, היא משטר דיכוי. משום-כך מותר וראוי להאבק לביטולו. אולם, במידה שאפשר לנהל את המאבק באמצעות הכלים הפוליטיים שמקנה משטר זה עצמו (מאבק ציבורי, פרלמנטרי וכו') – אין הכלים הללו נחותים, ואפשר שהם אף עדיפים, ביחס לכלי המאבק של ההתקוממות האלימה. מבחנו העיקרי של הכלי שאוחזים בו לשם המאבק אינו מידת הלגיטימיות שלו בחברה השוררת, אלא האפקטיביות שלו: מידת התאמתו למעשה שינויה הרדיקאלי של החברה. הרברט מרקוזה טען בצדק

הפוליטית היא שלב-מקדים, ולפחות תנאי מסייע, לאמנסיפציה האנושית. והנה, מסתבר מן הניתוח של מרקוזה אודות "חברת-השפע" המתועשת בעידן הקפיטאליזם המאוחר, שדווקא צורת-המדינה של הרפובליקה הדמוקרטית – המעניקה זכויות פורמאליות שוות וסובלנות לכל – היא הצורה הפוליטית שגדול כוחה להקהות את עוקצם של הקונפליקטים החברתיים, לטשטש את ההבדלים המעמדיים והאידאולוגיים ולעקר את מלחמת-המעמדות[19]. מכאן שהדמוקרטיה היא "**שיטת ההשתררות** [domination] **היעילה ביותר**"[20]. החירויות מהן נהנים הפרטים בחברת השפע מתגלות כאמצעי רב-עוצמה לשלילתה של החירות, כלומר: שלילתה של חירות מסדר גבוהה יותר, חירות שאינה רק חופש-בחירה ורצון-בוחר המוגבלים א-פריורית לתחום האפשרויות של החברה הדכאנית. כך מנסח זאת מרקוזה בפרק הראשון של ספרו "האדם החד-ממדי":

> **"הקו המציין את החברה התעשייתית המפותחת הוא הצמתתם היעילה של כל אותם צרכים התובעים שיחרור – שיחרור גם מכל דבר הנסבל, המעניק סיפוק ונוחות – בעוד היא מעודדת ומתירה את כוחה ההרסני של חברת-השפע ואת תפקיד-הדיכוי שהיא ממלאה. כאן אוכפים אמצעי הפיקוח והבקרה החברתיים את הצורך המוחץ של ייצור וצריכה בזבזניים; את הצורך לעבודה מטמטמת ומקהה את החושים אף כשאין בה עוד הכרח של ממש; את הצורך לצורות-התפוגגות** [relaxation] **המשככות את טימטום-החושים הזה ומאריכות אותו;** את צורך השמירה על חירויות כוזבות ומטעות, **כדוגמת חופש התחרות במחירים שיש עליהם פיקוח ממשלתי, עיתונות חופשית המצנזרת את עצמה, בחירה חופשית בין סוגים נתונים של מוצרים ואביזרים.**
>
> "תחת שלטונה של הכוליות המדכאת עשויה החירות ליהפך לאמצעי-השתררות [domination] רב-כוח. **טווח-הבחירה העומד לרשות הפרט אינו הגורם המכריע בקביעת שיעורה של החירות האנושית; הגורם המכריע הוא מה יכול הפרט לבחור ובמה הוא בוחר למעשה. אמת-המידה לבחירה חופשית – לעולם אינה יכולה להיות אמת-מידה מוחלטת, אך כמו כן אין היא יחסית לגמרי. החופש לבחור בין האדונים אינו מעביר מן העולם את האדונים, אף לא את העבדים. בחירה חופשית מתוך מבחר עשיר של מצרכים ושירותים אין פירושה חירות, אם מצרכים ושירותים אלה מסייעים לתקינותם של הפיקוח והבקרה החברתיים על חיים של יגיעה ופחד – דהיינו, אם הם מהווים את אשיות הניכור. והיווצרותם-מחדש הספונטאנית, אצל הפרט, של צרכים שנאכפו-מגבוה – אין בה משום אוטונומיה; אין היא אלא מעידה על יעילותם של אמצעי הפיקוח והבקרה.**"[21]

טענותיו של מרקוזה מעוררות, כמובן, בעייה פילוסופית שהוא מודע לה היטב – בעייה "קלאסית", שמקורותיה אצל רוסו, אם לא כבר אצל אפלטון ואריסטו. נראה שמרקוזה אינו מסתפק בקריטריון הצורני של החירות (הבחירה החופשית) אלא בוחן גם את **תוכן** הבחירה,

---

כי בהגותם של מארקס ואנגלס **"התודעה המעמדית אינה תלויה בהכרח במלחמת אזרחים ואינה מתבטאת** [דווקא] **באמצעותה; האלימות אינה שייכת לתנאים האוביקטיביים של המהפכה, וגם לא לתנאיה הסוביקטיביים."** ראה: **Marcuse, Soviet Marxism, , p. 25.**

[19] מרקוזה עצמו העיד על כך שהוא מציג הערכה מחודשת של הדמוקרטיה ה"בורגנית", השונה מן היחס המקובל בתיאוריה המארקסיסטית כלפי תצורה פוליטית זו. ראה למשל: **מרקוזה, *"מסה על השיחרור"***, עמ' 270.

[20] **מרקוזה, האדם החד-ממדי**, עמ' 60 [**Marcuse, One-Dimensional Man**, p. 52].

[21] **שם**, עמ' 24 (ההדגשות שלי – י.ג.) [**ibid**, pp. 7-8].

ומסווגו כ״חופשי״ או ״לא-חופשי״. סיווג זה שופט את תכני הבחירה באופן שהוא לכאורה בלתי-תלוי בשיפוטו של הסובייקט הבוחר עצמו. במלים אחרות: ניתן, לטענת מרקוזה, לקבוע שמה שבחר בו הסובייקט מרצונו החופשי אינו אלא שיעבוד; יתר-על-כן: שהצרכים שאותם מספק הסובייקט מבעד לאינטראקציה החברתית אינם צרכיו האותנטיים, אלא צרכים כוזבים ש״הוטלו-מגבוה״ על תודעתו הפרטית, בשם האינטרסים של המשכת הדיכוי. לקביעות אלה מייחס מרקוזה תוקף מעין-אובייקטיבי, חיצוני לתודעתו הפרטית של הסובייקט. כאמור, מרקוזה מודע היטב לבעייתיות שבגישה זו, שלכאורה היא שוללת את חופש הבחירה מן הפרט בשמו של עקרון החירות. הוא מדגיש, כי ההבחנה בין צרכיו הכוזבים וצרכיו האותנטיים חייבת להיות, בסיכומו של דבר, הבחנתו של הפרט עצמו, אולם רק ״[...] **בסיכומו של דבר, דהיינו, אם וכאשר הפרט הוא בן-חורין לפתור את הבעיה לפי דרכו. כל עוד מונעים בעדו מלהיות עצמאי, כל עוד נתון הוא לאינדוקטרינציה ולמניפולציה (עד כדי האינסטינקטים שלו ועד-בכלל), אי אפשר לראות את תשובתו לשאלה זו כפתרונו-הוא**״[22]. הדבר השולל מבני האדם את חירותם אינו התעקשותו של ה״פילוסוף״ בדבר תכנים אובייקטיביים של החירות, אלא מנגנון האינדוקטרינציה והמניפולציה הקובע א-פריורית את אישיותם הבוחרת של הפרטים, ובכך מרוקן את הבחירה החופשית מתוכנה. ולכן: ״**אמת-המידה לבחירה חופשית – לעולם אינה יכולה להיות אמת-מידה מוחלטת, אך כמו כן אין היא יחסית לגמרי**״[23]. במלים אחרות: אי-אפשר לכפות את החירות, אך בהחלט אפשר לבחור בשיעבוד.

לדעתי, עמדה זו של מרקוזה – בעייתית ככל שתהיה – חייבת להיות עמדתו של כל מי שמסרב להכיר בחברה הדמוקרטית המערבית כחברה שבה הושלם שחרור האדם (סירוב העומד בעינו למרות החירויות הפורמאליות המוענקות לפרטים בחברה זו). העמדה ההפוכה בעייתית לא פחות: היא מחייבת את הטוען להגדיר כ״חירות״ מצב של ניצול כלכלי, עבודה מנוכרת (ומיותרת מבחינה אובייקטיבית), העדר-שליטה של הפרטים על חייהם וקבלה פאסיבית של ״עבדות נוחה״ – כל זאת, רק על יסוד הטענה (הנכונה כשלעצמה) שבני-האדם חופשיים באופן פורמאלי לשנות מצב זה, ואף-על-פי-כן אינם משנים אותו, ומכאן שגם אינם רוצים לשנותו. מי שרואה בחברת הקפיטאליזם המאוחר, שהמבנה הפוליטי שלה הוא דמוקרטיה פורמאלית, הגשמה מלאה של שחרור האדם נמצא ממילא מחוץ לדיון הנפרש במחקרי זה, לא רק משום שבהכרח אינו סוציאליסט, אלא בעיקר משום שלשיטתו אין טעם בשאלה כיצד לשחרר את החברה.

אולם, גם אם נמשיך לטעון שהחברה המערבית בת-זמננו היא חברה של דיכוי, אין אנו פטורים מלהכיר בכך שדיכוי זה הוא, לפחות במידה גדולה, **שיעבוד-מרצון**. מרקוזה חוזר ומדגיש עניין זה שוב ושוב בכתביו השונים. הכרה באופיו זה של הדיכוי בן-זמננו חיונית, לא רק משום שבהעדרה מִטשטש לחלוטין ההבדל שבין דמוקרטיה פורמאלית ועריצות (טשטוש המשרת, אולי, את התעמולה, אך פוגע בהבנה האדקוואטית של המציאות ההיסטורית), אלא בעיקר משום שמן השינוי באופיו של הדיכוי נגזרות מסקנות באשר לאופיו (אם לא לעצם אפשרותו) של מאבק השחרור. שחרורם של עבדים-מרצון מחייב שהעבדים ישתחררו לא רק מרצונו של האדון הנכפה עליהם, אלא בראש ובראשונה **מרצונם שלהם**, שהצווים האדנותיים הופנמו לתוכו, ואינם נתפסים עוד כהטרונומיה. נדמה שבמצב זה מוסט הדגש של מאבק השחרור (אם בכלל יתכן עוד

---

[22] **שם**, עמ׳ 23 [**ibid**, p. 6].
[23] **שם**, עמ׳ 24 [**ibid**, p. 7].

מאבק שחרור אפקטיבי), מן המוסדות החברתיים והכלכליים אל נפשו של הפרט, מן הפוליטיקה אל הפסיכולוגיה. ליתר דיוק: המאבק הפוליטי למען השחרור צריך להתנהל עכשיו גם (או בעיקר) בממד הנפשי של הפרטים המדוכאים[24]. עניין זה יוסבר בהרחבה בעמודים הבאים.

החברה התעשייתית בעידן הקפיטאליזם המאוחר, שתצורתה הפוליטית היא דמוקרטיה-פורמאלית פלוראליסטית, היא חברה המשלבת את כל הגורמים החברתיים בתוך השיטה הקיימת, ובכך מעקרת כל אופוזיציה. ניטרול האופוזיציה לא נעשה, כבדורות קודמים, באמצעות אלימות וטרור, אלא באמצעים "נעימים" של שילוב הקבוצות החברתיות העשויות להוות מקור התנגדות, סיפוק (מסויים) של צרכיהן ושיכוך אי-הנחת שלהן. הדיכוי ה"נעים" מתגלה כאפקטיבי פי-כמה מן הדיכוי האלים. ביסודו עומדת הרמה הגבוהה של הטכנולוגיה שהושגה בחברה המערבית. הקידמה הטכנית, המתבטאת במערך ייצור רציונאלי, מתועש וטכנולוגי, מאפשרת דרגה גבוהה של סיפוק צרכים. דרגה זו – שבדורות קודמים נתפסה כאוטופיה – מתממשת במציאות של "חברת השפע". אוכלוסי הארצות המפותחות שוחררו מן המחסור, לפחות מהבטיו המטריאליים הקיצוניים ביותר של המחסור: רעב ללחם, מגפות קטלניות וכדומה (העובדה שמחסור פונדמנטאלי עדיין שורר בחלקים נרחבים של העולם השלישי, וגם ב"כיסים" מסויימים בתוך העולם הראשון והשני, אינה מעידה על גבול **עקרוני** של האפשרויות המטריאליות-טכניות: האמצעים האובייקטיביים לביטולו של המחסור עבור כל אוכלוסיית כדור-הארץ קיימים בעין). תהליך האוטומציה גם ביטל את האספקטים הבוטים ביותר של העבודה בבחינת עמל מפרך. ככל שמשתכללת האוטומציה, עבודתו של פועל הייצור הופכת דומה יותר לעבודתם של תופסי העמדות ה"פריבילגיות" במערך הייצור. דרגה גבוהה של סיפוק צרכים, וצמצומו של העמל, הם כמובן בבחינת תנאים-הכרחיים לשחרור, אולם בחברת הקפיטאליזם המאוחר הם משרתים בה-בעת את הדיכוי, כשהם מחלישים את היסודות האובייקטיביים והסובייקטיביים של הניגודים המעמדיים:

"לגבי מפעלים שעברו תהליך מלא יותר של אוטומציה, מודגשת העובדה שהאנרגיה הפיזית התגלגלה בכשרים טכניים ושכליים.

[...] סוג זה של שיעבוד, שאפשר לראותו כמלאכת-מחשבת ממש [masterly enslavement], אינו שונה במהותו משיעבודם של הכתבנית, הקופאי בבנק, המוכר או הזבנית, הנתונים ללחץ של המרצת המכירות, או לשיעבודו של הקריין בטלוויזיה. הסטנדרטיזציה והנוהל השיגרתי הביאו לביטול ההבדלים בין עבודות יצרניות לעבודות בלתי-יצרניות ולמיזוגן זו בזו. בשלביו הקודמים של הקפיטאליזם היה הפועל הפרולטארי באמת ובתמים בהמת-משא, האדם שסיפק ויצר בזיעת-אפיו את צרכי-החיים החיוניים ואת המותרות – בעוד שהוא עצמו חי בזוהמה ובעוני. כך היה הפועל הפרולטארי

---

[24] אכן, גם אצל מארקס מהווה התודעה המהפכנית תנאי הכרחי לתהליך השחרור, ומשימתו הראשונה של המהפכן היא פיתוח תודעה זו בקרב המדוכאים, כלומר: שינוי של נפשותיהם. ההבדל נעוץ בכך, שבשיטתו של מארקס צריך המהפכן לסייע לפרולטארים להבין ביתר בהירות את תחושותיהם שלהם, להפוך אינטואיציות ראשוניות להבנה תיאורטית, ולתרגם את אי-הנחת למאבק פוליטי-מהפכני. אם הניתוח של מרקוזה אודות הקפיטאליזם המאוחר הוא תקף, משימתו של המהפכן המחנך קשה בימינו הרבה יותר: הוא צריך לשכנע את הבריות **לסרב** להאמין לתחושותיהם, לראות בהנחותיהם אודות החברה ואודות עצמם תוצאות של אינדוקטרינציה ומניפוליציה; לפני שיוכלו המדוכאים לתרגם את אי-הנחת למאבק פוליטי, עליהם לשוב ולחשוף את אי-הנחת מתחת למעטה ה"תודעה שניחא לה" (happy consciousness). ראה: **מרקוזה**, **האדם החד-ממדי**, עמ' 78 [**ibid**, p. 76].

בבחינת שלילתה החיה, ניגודה המכחש והכופר של החברה בת-זמנו. ואילו הפועל המאורגן באיגוד המקצועי באזורים המפותחים של החברה הטכנולוגית חי את השלילה הנ"ל בצורה מובהקת פחות, ובדומה לשאר האובייקטים האנושיים של חלוקת-העבודה החברתית הופך הוא לאיבר מגופה של הקהילייה הטכנולוגית, אותה מהווה האוכלוסייה המונהגת."[25]

יתר-על-כן, פעולתו ה"חלקה" של מנגנון הייצור לא מספקת רק צרכים חיצוניים בדמות מוצרים. הריתמוס של הייצור עצמו מספק למשתתפים בו סוג של הנאה משככת מצוקות: "**המכונה מחדירה, כמדומה, במפעיליה קצב משכר**"[26].

זוהי ההשפעה העקיפה של הטכנולוגיה על הפוטנציאלים של ההתנגדות לסדר-החברתי השורר. השפעה ישירה יותר נובעת מכך שאופן-הייצור הטכנולוגי – שלשם ההגנה עליו נדרש הפיקוח החברתי – גם מעמיד כלים רבי עוצמה לשירותו של פיקוח זה. היכולת לנהל את ההמונים, לארגנם, לחזות ואף לעצב את התנהגותם – יכולת זו גדולה עשרת מונים בעולם טכנולוגי מבעולם טרום-טכנולוגי (כאן יש להוסיף, שבדורנו היא אף גדולה עשרת מונים מבימיו של מרקוזה, שנפטר ב 1979). יתר-על-כן, היא מאפשרת, במידה רבה, לעצב את התודעות: לא רק לדכא את ה"אני" ולמנוע ממנו להתקומם, אלא להכחיד את שאיפות-ההתקוממות בשורשן, לעצב את תודעת ה"אני" כתודעה מפוייסת ומשתלבת. זו אחת הפונקציות העיקריות של תרבות ההמונים: יצירות התרבות (בקולנוע, בטלויזיה, בשלטי-החוצות...) שבזמנו של מארקס "ריחפו" במרומי בניין-העל האידאולוגי, הפכו בקפיטאליזם המאוחר לחלק מן הבסיס, ולאמצעי דיכוי. בדברי המבוא שלו ל"האדם החד-ממדי" אומר מרקוזה: "**חברתנו מצטיינת בהשתלטותה על הכוחות החברתיים הצנטריפוגאליים באמצעות הטכנולוגיה, ולא באמצעות שלטון-האימים, והיא עושה זאת על בסיס כפול: יעילות מוחצת מזה ודמת-חיים עולה מזה**"[27]. מתוך דבריו של מרקוזה בגוף הספר נראה שעלינו להוסיף יסוד שלישי ל"בסיס כפול" זה: היסוד של הונאת המונים[28].

על פי מרקוזה, תוצאת תהליך זה היא אובדנו של הסובייקט המהפכני. ככל שהופכת השיטה רבת עוצמה יותר, ככל שהיא משלבת בתוכה את האופוזיציה, כך אובד הפוטנציאל המהפכני אצל הגורמים האמורים להוות את ניגודה הפעיל של השיטה השוררת. במארקסיזם ה"קלאסי" נתפס הפרולטאריון כסובייקט המהפכני (גם אם לא בפועל, לפחות בתהליך של התהוות). מארקס ביסס טענה זו על שלוש תכונות של מעמד הפועלים, שלושה מאפיינים אובייקטיביים, שאמורים היו להוות תשתית לפיתוחה של תודעה מהפכנית סובייקטיבית: א) הפרולטאריון הוא מעמד המקיף את רוב בני החברה (או לפחות חלק ניכר מבני החברה); ב) הפרולטאריון הוא המעמד המייצר

---

[25] **שם**, עמ' 39-38 [**ibid**, p. 25-26].

[26] **שם**, שם [**ibid**].

[27] **שם**, עמ' 11 [**ibid**, p. xlii].

[28] הביטוי "הונאת המונים" שאוב מחיבורם של הורקהיימר ואדורנו "דיאלקטיקה של הנאורות" (ומשמו של הפרק: "תעשיית התרבות – נאורות כהונאת המונים"). יש להדגיש, עם זאת, שבשיטותיהם של הורקהיימר, אדורנו ומרקוזה, **לא** משתמע ממושג ה"הונאה", כי קיים גורם חברתי מסויים המפעיל מניפולציה מחושבת ומודעת על כלל החברה (גורם הפועל באופן מודע ומחושב לשמירת שליטתו האדנותית באמצעות הונאה של הנשלטים). הונאת ההמונים אכן משמרת את השליטה האדנותית, אולם כל בני החברה משתתפים בייצורה של ההונאה (ומכיוון אחר: כל בני האדם הם קורבנותיה). הונאת ההמונים היא גם – אם לא בעיקר – הונאה עצמית.

בעבודתו את הצרכים החברתיים. ככזה הוא "נושא על גבו" את החברה ואת הסדר החברתי הקיים (מן העמדה החיונית שתופס הפרולטאריון באופן הייצור הקפיטאליסטי, נובעת יכולתו לבטל אופן ייצור זה); ג) הפרולטאריון הוא מעמד הסובל "סבל רדיקאלי" (המצוקה האובייקטיבית של הפרולטארים – תנאי העוני, המחסור והעמל שלהם – עשויה להוות מוטיבציה "אובייקטיבית", אם אפשר לומר כך, להתקוממות). נראה ששלושת המאפיינים הללו הם תנאים הכרחיים (אם כי אולי לא מספיקים) למהפכת השחרור: מעמד שאינו הקבוצה הדומיננטית בחברה מבחינה כמותית, לא יוכל, משום היותו מיעוט, לחולל מהפכה חברתית כללית. ואף אם יצליח בכך באורח פלא, יסתבך תהליך השחרור בסתירה פנימית: השחרור, על-פי מארקס, חייב להתבצע כאוטו-אמנסיפציה, ואינו יכול להופיע כ"מתנה" שמעניקה קבוצת מיעוט מסויימת לכלל החברה[29]. כמו-כן, מעמד שאינו תופס תפקיד חיוני במערך הייצור לא יכול לחולל התקוממות אשר תיגע בשורשי הסדר החברתי, תעקור אותם ותהפוך את הסדר הזה על-פיו (לשם המחשה נזכיר, שתושבי הערים של ימי הביניים הפכו לגורם מהפכני של ממש **רק לאחר** שרכשו עמדה חיונית בכלכלה ובחברה. עמדה זו תורגמה לכוח פוליטי במהפכות הבורגניות אשר בטלו את הסדר החברתי הפיאודלי). ואחרון: מעמד שאינו סובל בסדר הקיים, או שסבלו אינו רדיקאלי (כלומר: שניתן לשכך את סבלו בתוך השיטה הקיימת) מאבד את היסוד האובייקטיבי **למוטיבציה** המהפכנית.

בחברת הקפיטאליזם המאוחר, שלושת התנאים הללו אינם מתלכדים בשום קבוצת אוכלוסיה מוגדרת ובעלת זהות עצמית. אכן, יש רבים הסובלים סבל רדיקאלי (התנאי השלישי). אפשר למנות כאן, ראשית, חלק מאוכלוסיות ה"ארצות המתפתחות", וכן את חסרי-הבית, חסרי-העבודה, ה"תמהונים" וה"מנודים" של העולם הראשון. אולם, הקבוצות הללו אינן תופסות בדרך-כלל תפקיד חיוני במערך הייצור של הקפיטאליזם המאוחר (מערך הייצור השולט, למעשה, בעולם כולו). נהפוך הוא: סבלם הרדיקאלי נובע, בין השאר, מן העובדה, שהם לא נחוצים לפעולתה של השיטה, וכך מופר התנאי השני. אכן, ציבור השכירים בארצות המתועשות מהווה תשתית אנושית למערך הייצור הקפיטאליסטי (התנאי השני), אבל ציבור זה כבר לא נמצא בימינו במצב של סבל רדיקאלי. מבחינות רבות מספקת השיטה השוררת את צרכיו, לפחות את אילו החומריים, לפחות במידה מסויימת, שדי בה לשיכוך הגילויים הסובייקטיביים היותר-חמורים של המצוקה, ולהופעת תודעה שמרנית בקרב הפועלים (וכך מופר התנאי השלישי). ואחרון – העובדים השכירים אכן מהווים רוב מכריע בחברה (התנאי הראשון), אולם הפיצול המעמדי מופיע בתוך ציבור זה עצמו! פועלי הייצור, עובדי "הצווארון הכחול", שבהם התמקד הדיון של מארקס, כבר אינם מהווים רוב בקרב ציבור השכירים. חלק גדול מן השכירים, המחזיקים בעמדות פריבילגיות במערך-הייצור (מנהלים, טכנאים, מהנדסים, אנשי שיווק, פירסום וכדומה), תופסים עצמם כשייכים ל"צד המרוויח" של השיטה הקיימת. האינטרס הסובייקטיבי שלהם ביחס למערך הייצור הוא שמרני, והם מאבדים כל תחושה של זהות מעמדית משותפת עם אחיהם השכירים בעמדות הנמוכות. בתנאי הקפיטאליזם המאוחר, אין זה נכון שלפועלים אין מה להפסיד (במהפכה) זולת כבליהם. לכולם יש מה להפסיד, ולשכירים בעמדות הפריבילגיות יש **הרבה** מה

[29] יש להזהר מלתרגם טענה זו לכלל מעשי של "ספירת ראשים". מארקס מעולם לא היה כה דוגמאטי עד-כדי קביעת האחוז מכלל האוכלוסיה שצריך הפרולטאריון להוות על-מנת שיוכל לחולל מהפכה. יחד-עם-זאת, אי אפשר לבטל כליל את המרכיב **הכמותי** בתורת המהפכה של מארקס (כלומר, את חלקו היחסי של הפרולטאריון בכלל האוכלוסיה).

להפסיד. אי אפשר להתעלם מעובדה זו, גם אם הסיפא של הפסוק מן ה"מאניפסט" ("... ולהם עולם ומלואו לרשת") נשאר במלוא תוקפו.

בקפיטאליזם המאוחר משולב מעמד הפועלים בתוך הסדר החברתי השורר. לשילוב זה היבט מטריאלי של עליה ברמת החיים וסיפוק נרחב יותר של צרכים בסיסיים, אשר התאפשר בזכות הטכנולוגיה הגבוהה של אופן הייצור. צידה השני של מגמה זו הוא צמצומם של הצרכים המודעים (או המוחשים) לתחום שאותו מספק אופן הייצור המתועש ושאותו הוא יכול לספק. הפרולטאר והקפיטאליסט צורכים שניהם את מוצריו של מנגנון הייצור, באופן המטשטש את הניגוד ביניהם. הִדמות **הצריכה** היא ביטוי להִדמות **הצרכים**, ובה בעת היא גורם סיבתי להִדמות זו. והִדמות הצרכים אינה כשלעצמה עדות לביטול המעמדות, אלא לביטול **פוטנציאל המרי** שבמעמדות הנמוכים:

> **"אם השכיר ומעבידו נהנים מאותה תוכנית טלוויזיה עצמה ומבלים באותם מקומות-נופש עצמם, אם הכתבנית מלובשת ומאופרת בצורה מצודדת לא פחות מאשר בת המעביד שלה, אם יש לכושי קאדילאק, אם קוראים כולם אותו עתון עצמו – הרי מיזוג וטמיעה אלה מציינים לא את היעלמותם של המעמדות, אלא את השיעור שבו כל אותם צרכים וסיפוקים, המסייעים לקיומו ולשימורו של המימסד, הם מנת-חלקה של [כל] האוכלוסיה הנתונה למרותו."[30]**

השילוב של הפרולטאריון בסדר הבורגני נשען לא רק על הדינמיקה של צרכים וסיפוקים שתוארה לעיל – דינמיקה המתחוללת, בעיקרה, בתחום **תוצרי** העבודה. מקורותיו של שילוב זה נמצאים כבר **בתהליך** העבודה: ה"מכונה" של עידן הטכנולוגיה הגבוהה כבר אינה יחידה מבודדת שמולה ניצב הפועל. ה"מכונה" גם אינה מסתגרת בגבולות המפעל. בתנאי הייצור של הטכנולוגיה המודרנית, מדובר בעצם במערכת מכאנית ואלקטרונית חובקת עולם, מערכת שהיא אוטומטית במידה רבה. ככל שפורשת מערכת זו את שלטונה, כך מצטמצמת ה"אוטונומיה המקצועית" שנהנה ממנה העובד בדורות קודמים. אוטונומיה זו לא היתה כמובן אלא כבילות של העובד אל מכונה ספציפית. אך מכבילות זו נבע גם כוחו לעצור את המכונה, לשלול את הסדר החברתי ההופך אותו איבר של המכונה. כוח זה אובד במידה יתירה כאשר כל בני החברה הופכים משרתים קטנים של מנגנון-ייצור ענק. טשטוש האוטונומיה של הפועל הבודד בתהליך-ייצור ספציפי, מתבטא גם בטשטוש האוטונומיה של מעמד הפועלים כולו אל מול אופן הייצור הכללי. זה הבסיס המטריאלי לתופעת המיזוג החברתי והתרבותי של מעמד הפועלים בחברה הקפיטאליסטית. הניגודים המעמדיים מִטשטשים כאשר הופכים הכל למשרתי המנגנון. אובדן הזהות של הפרולטאריון מוצא את השלמתו באובדן הזהות של מושא ההתנגדות, של ה"בוסים" והבעלים של אמצעי הייצור:

> **"ההשתרדות פושטת את צורתה ולובשת את צורת הניהול והתידרוך. ה'בוסים' והבעלים הקפיטאליסטיים מאבדים את זהותם כגורמים הנושאים באחריות; הפונקציה שהם**

[30] **שם**, עמ' 25-24 [**ibid**, p. 8].

ממלאים היא זו של פקידים במנגנון תאגידי. בתוך כל אותה הירארכיה אדירה של אקזקוטיבות ומועצות-מנהלים, החורגת אל מחוץ לתחומי המפעל כשלעצמו ומגיעה עד למעבדות המדעיות ומכוני-המחקר, עד לממשלה ול״יעד הלאומי׳, נחבאים מקורות-הניצול המוחשיים ומסתתרים מאחורי חזית הרציונאליות האובייקטיבית. מן השנאה ומתחושת-התיסכול נשללת מטרתן הספציפית [...]״[31]

את הפירוק של מכלול התנאים ההכרחיים לסובייקט המהפכני בקרב ציבור השכירים – כלומר, בטרמינולוגיה שנקטתי בה לעיל, את שלילתו של התנאי השלישי במציאות שבה מוגשמים התנאי הראשון והשני – מסכם מרקוזה בשני משפטים תמציתיים בחיבורו ״מסה על השיחרור״:

״על שום מעמדו האיתן בתהליך הייצור, משקלו המספרי ומשקל הניצול, מעמד הפועלים עדיין הוא השליח ההיסטורי של המהפכה; בגלל נטילת חלק בצריכה המייצבת את המשטר, הוא נהפך לכוח שמרני, ואפילו נגד-מהפכני. אובייקטיבית, ׳כשלעצמו׳, מעמד הפועלים הוא עדיין המעמד המהפכני-בכוח; סובייקטיבית, ׳בשביל עצמו׳, הוא איננו כן.״[32]

בעיה זו היא העומדת ביסוד מה שמכונה לעתים ״החיפוש של מרקוזה אחר סובייקט מהפכני״[33]. כינוי זה מתייחס למסקנתו של מרקוזה, שמעמד הפועלים בארצות המתועשות – המעמד המהפכני בפוטנציה בדוקטרינה המארקסיסטית – משולב בתוך השיטה הקיימת וחדל להוות שלילה נוכחת שלה. כתוצאה מכך הפנה מרקוזה את מבטו אל קבוצות אוכלוסיה אחרות, שאינן משולבות בסדר הקיים ואינן יכולות להשתלב בו, ועל-כן נודעת מהן תקווה למהפכה. אולם הדיבור אודות ״חיפוש אחר סובייקט מהפכני״ עלול להטעות, במידה שנרמזת ממנו הטענה, כי מרקוזה ראה בקבוצות בלתי-משתלבות אלה (או באחדות מהן) סובייקט מהפכני **אלטרנטיבי** למעמד העובדים[34]. בעשורים האחרונים לחייו (ולהגותו) התחבט מרקוזה בשאלה זו רבות. כפי שהוסבר לעיל, הוא היה ער לעובדה, שמושג ה״פרולטאריון״ במובנו המארקסי הקלאסי כבר אינו

---

[31] **שם**, עמ׳ 43 **[ibid**, p. 32]**.**

[32] ***מרקוזה, ״מסה על השיחרור״***, עמ׳ 239. מרקוזה אומר ״מעמד הפועלים״. אולם, גם הניתוח שלו מכיר בהבדלים כלכליים, הבדלי אינטרסים והבדלי זהות בין קבוצות שונות של אלה המכונים ״פועלים״. ככל שמתאר המושג ״פועל״ קרבה יתירה אל עבודת-כפיים ואל עבודת השרירים, אין ה״פועלים״ מהווים את רוב האוכלוסיה במדינות המתקדמות (אם כי הם עדיין קבוצת אוכלוסיה משמעותית בגודלה). ציבור השכירים הוא אכן רוב מכריע באוכלוסיה, אולם חלק גדול מאוד מן השכירים כבר אינם ״פועלים״ במובן שהוצג לעיל. במלים אחרות, על-מנת שנוכל לטעון ש״התנאי הראשון״ (הרוב המספרי) מתקיים באופן מלא עלינו להמיר את המושג ״פועל״ במושג המופשט יותר ״שכיר״. כמובן, אין זה הבדל שבטרמינולוגיה גרידא, שכן בקרב אלה התופסים את העמדות הבינוניות והגבוהות בציבור ה״שכירים״ חזק במיוחד האינטרס השמרני. התנאי הראשון (רוב מספרי) והתנאי השלישי (מצוקה חומרית) סותרים איפוא זה את זה בתוך ציבור הפועלים/השכירים עצמו!
להצגה תמציתית, נחרצת ומשכנעת למדי, מפיו של מרקוזה עצמו (בערוב ימיו), אודות חוסר האדקווטיות של המושגים המארקסיים ״מעמד״, ״מעמד פועלים״ ו״פרולטאריון״ בתנאי הקפיטאליזם המאוחר ראה:
Marcuse Herbert, *"Protosocialism and Late Capitalism"*, in: **Wolter Ulf** (ed.) **Rudolf Bahro, Critical Responses**, M. E. Sharpe (New York, 1980), pp. 37-39.
על מאמר זה, ראה גם הערה 35 להלן.

[33] ראה, למשל, כותרת הפרק על מרקוזה "Marcuse's Search for a Subject" בספר:
Alway Joan, Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas, Greenwood Press (Westport Conn., 1995), pp. 71 ff., esp. pp. 86 ff.

[34] הבנה מוטעית כזאת, לדעתי, מציג למשל לשק קולקובסקי:
Kolakowski Leszek, Main Currents of Marxism. Vol. 3: The Breakdown, Oxford University Press (Oxford, 1981), pp. 410-411.

מתאר נכונה את ציבור העובדים השכירים בארצות המתועשות. אולם הוא לא נטש אף פעם את התזה המארקסיסטית, שעל-פיה רק העובדים השכירים, המייצרים ושבים ומייצרים בעבודתם את הסדר הדכאני, יכולים להיות אלה שיהפכו סדר זה על פיו. לקבוצות השוליים הבלתי-משתלבות שמור, איפוא, בתורתו של מרקוזה, לכל היותר מעמד של קטליזטור, של "ניצוץ" אשר יצית את האש בקרב ההמונים[35].

אולם, הפניית המבט של מרקוזה אל קבוצות הנמצאות בשולי החברה מלמדת, כשלעצמה, על בעיה מהותית יותר מאובדנו של הסובייקט המהפכני. דומה שבקרב שכבות האוכלוסיה המרכזיות, המהוות חלק אינטגראלי ממערך הייצור והצריכה הקפיטאליסטי, לא רק המהפכנות נעלמת, אלא אף **הסובייקטיביות** עצמה. העלמות הסובייקט המהפכני אינה אלא ביטוי חלקי להעלמות הסובייקטים בכלל. לא רק המדוכאים והמפסידים – גם המצליחים והמרוויחים של הסדר הקיים – הולכים ומאבדים כל מידה של אוטונומיה (כלומר: של סובייקטיביות) ביחס לסדר הזה. תופעה זו של העלמות הסובייקט, או האינדיבידואל, בחברה המודרנית המתועשת, העסיקה את הוגי אסכולת פרנקפורט, ואת הרברט מרקוזה בפרט, כבר בשנות הארבעים. מרקוזה עסק בה בהרחבה במאמר שכותרתו "השלכות חברתיות מסוימות של הטכנולוגיה המודרנית"[36] משנת 1941. מאמר זה מהווה הטרמה של התזות הנפרשות ב"האדם החד-ממדי". אף שהמאמר עוסק רבות בפאשיזם ובנאציזם (דבר המסתבר מנסיבות הזמן של חיבורו), ברור ממנו, כי "ביטול האינדיבידואל" אינו תופעה מיוחדת למשטרי העריצות ששררו באותו זמן באירופה, אלא הוא מאפיין מהותי של החברה המתועשת, ה"טכנולוגית"[37]. שש שנים אחר-כך, הציג מקס הורקהיימר טענות דומות בספרו "ליקוי המאורות של התבונה", ביחוד בפרק שכותרתו "עליתו ושקיעתו של האינדיבידואל"[38]. בין מאמרו של מרקוזה והפרק מספרו של הורקהיימר אין, לדעתי, מחלוקות מהותיות, אך יש הבדל מסויים בדגשים: בעוד מרקוזה מדגיש את השפעת **הטכנולוגיה המודרנית** על האינדיבידואל, מדגיש הורקהיימר את ההשפעות **החברתיות** (ואין זה אלא הבדל של ניואנסים, שכן גם מרקוזה מבין את הטכנולוגיה כתופעה חברתית ולא "טכנית"-גריד א[39]). בעוד שהורקהיימר מדגיש בעיקר את **הכורח** שבוויתור על האינדיבידואליות, מציין מרקוזה גם את

[35] ראה למשל: **מרכוזה הרברט, *"ויכוח על קץ האוטופיה"***, בתוך: **מרכוזה הרברט, <u>קץ האוטופיה</u>**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 31.
ייתכן שאפשר להצביע לפחות על יוצא-מן-הכלל אחד לכלל זה בהגותו של מרקוזה: המאמר "פרוטו-סוציאליזם וקפיטאליזם מאוחר", שנכתב פחות משנה לפני מותו. אפשר לפרש את הנאמר שם כמתן גט-כריתות לרעיון בדבר מעמד-העובדים כסובייקט מהפכני בפוטנציה. ככלל יש לומר, שבמאמר מאוחר זה מתרחק מרקוזה מן המארקסיזם האורתודוקסי עוד יותר מכפי שהתרחק ממנו בחיבוריו המרכזיים בשנות השישים. בכמה עניינים גם אי אפשר להציג התרחקות זו כ"חזרה מן המארקסיזם האורתודוקסי אל מארקס", משום שמה שמוצג במאמר הוא כפירה – חד וחלק – בתזות מרכזיות של מארקס. הדברים אמורים בעיקר בתפיסת המהפכה של מארקס. בפרק הבא אעסוק ביתר הרחבה במאמר זה (ראה להלן, עמ' 316-320). לפרטיו הביבליוגרפיים של המאמר ראה הערה 32 לעיל.

[36] **Marcuse Herbert, *"Some Social Implications of Modern Technology"***, in: **Marcuse Herbert, <u>Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume One</u>**, Routledge (London, 1998), pp. 39 ff.

[37] כאן יש להדגיש, כי המושג "טכנולוגיה" מציין אצל מרקוזה מציאות חברתית, כלכלית, פוליטית ותרבותית, ולא רק מאפיינים הקשורים ב"כוחות-הייצור" גרידא. מרקוזה מבחין בין "טכנולוגיה" ל"טכניקה". הראשונה מוגדרת כ"**תהליך חברתי**", כ"**אופן-ייצור, טוטאליות של כלים, מכשירים ותוצרים, המאפיינת את עידן המכונה**", שהיא "**בה בעת גם אופן של אירגון ושימור (או שינוי) היחסים החברתיים, ביטוי של דפוסי המחשבה וההתנהגות הרווחים, מכשיר לפיקוח ושליטה**" [**ibid**, p. 41]. ה"טכניקה", לעומת זאת, היא רק גורם חלקי של ה"טכנולוגיה": "**המנגנון הטכני של התעשיה, התעבורה והתקשורת** [...] **היכול, כשלעצמו, לקדם סמכותנות או חירות, מחסור או שפע, ביטול העמל או הגדלתו**" [**ibid**].

[38] **Horkheimer, <u>Eclipse of Reason</u>**, pp. 128 ff.

[39] ראה הערה 37 לעיל.

אופיו **הרציונאלי** בתכלית של הוויתור. אציג, איפוא, את הדיון של אנשי אסכולת פרנקפורט בעניין זה תוך כדי הסתמכות על הטקסטים של מרקוזה ושל הורקהיימר במשולב.

שני החוקרים מציינים כי האינדיבידואל, בעידן המודרני, הוא יציר כפיה של הבורגנות העולה. הוא עוצב בדמותו של היזם הפרטי, בעל-העסק, ה״מונאדה החברתית״ הפועלת להגשמת האינטרסים הפרטיים שלה[40]. הגשמת האינטרס הפרטי היתה עקרון היסוד של האינדיבידואליזם החדש, אולם הגדרתו של האינטרס הפרטי ומעשה הגשמתו בידי האינדיבידואל הועמדו, בפילוסופיה הבורגנית, על **הרציונאליות**, על יכולתו של הפרט לחשיבה עצמאית, ביקורתית ובלתי-תלויה במוסכמות ובדוגמות החברתיות. כך, אומר מרקוזה, הופיע האינדיבידואל מלכתחילה כסוכן רציונאלי-ביקורתי הניצב כנגד הסדר החברתי השורר ושולל אותו[41]. על-פי הורקהיימר, האנטגוניזם שבין הפרט לבין התנאים החברתיים והכלכליים של קיומו הוא מרכיב מהותי של האינדיבידואליזם[42]. בעוד המבנה הכלכלי והפוליטי של החברה הבורגנית התקדם לקראת איחודם של ציבורים אנושיים גדולים יותר ויותר, בתוקף שלא היה כמוהו בעידנים קודמים, הדגיש האינדיבידואליזם דווקא את עצמאותו של הפרט ואת אי תלותו בחברה. האינדיבידואליזם הבורגני היה, איפוא, מלכתחילה אידאולוגיה, אך אידאולוגיה אינה רק שקר או אשליה-גרידא: היא השתקפות (ישירה או מעוותת) של התנאים המטריאליים שבבסיס. **בשלב המוקדם** של הקפיטאליזם נמצא לו לאינדיבידואל הבורגני בסיס מטריאלי בדמותו של מערך ייצור, שפועלים בו יזמים רבים ושונים ושוק-סחורות, שבתוכו מוכרים וקונים ״אינדיבידואלים כלכליים״, שהם בעלי מידה יתירה של אוטונומיה[43]. מערך כלכלי-חברתי זה משתקף ברשת המונחים והביטויים של האידאולוגיה הבורגנית (״יוזמה חופשית״, ״תחרות חופשית״, ״היד הנעלמה״ וכן הלאה), שבתוכה שובץ גם מושג ה״אינדיבידואל״. אכן, האינדיבידואל הבורגני היה כפוף בעצם לאינטרס הפרטי של השימור העצמי, ועל-כן משועבד לאופן הייצור ולמקומו במערך הייצור, אך לפחות את השיעבוד הזה יכול היה הבורגני ״לנהל״ מתוך מידה של אוטונומיה ועצמאות-מחשבתית, כמקבל החלטות עסקיות רציונאליות, כאדון לרכושו וכן הלאה[44]. הבטחת הנאורות לכונן את האינדיבידואל כסובייקט, כסוכן רציונאלי ובן-חורין בחברה רציונאלית וחופשיה, הוגשמה על-ידי הבורגנות רק באופן חלקי ומנוכר, אך מנקודת מבט סוציאליסטית-מארקסיסטית, אפשר היה לראות בכך **תחילתה** של ההגשמה[45].

אולם, ההתפתחות ההיסטורית שינתה את מגמתה, עם הופעת הטכנולוגיה המתקדמת (בערך בתקופת מפנה המאות התשע-עשרה והעשרים). המיכון ורציונאליזציה של הייצור דחפו את המתחרים החלשים יותר בשוק לקבל על עצמם את שלטונם של ענקי התעשייה. הטכנולוגיה הגבוהה התפתחה במשולב עם ריכוז של הכוח הכלכלי ביחידות יצרניות גדולות יותר ויותר.

---

[40] **Horkheimer, Eclipse of Reason**, pp. 138-140; **Marcuse, *"Some Social Implications of Modern Technology"***, pp. 42-43.

[41] **Marcuse, *"Some Social Implications of Modern Technology"***, p. 43, 49.

[42] **Horkheimer, Eclipse of Reason**, p. 131.

[43] **Marcuse, *"Some Social Implications of Modern Technology"***, p. 43; **Horkheimer, Eclipse of Reason**, pp. 140-141.

[44] **Horkheimer, Eclipse of Reason**, pp. 138-140.

[45] מרקוזה והורקהיימר לא מציגים טענה מפורשת כזאת בחיבוריהם הנידונים כאן, אבל נראה לי שכך יש להבין את מגמת דבריהם.

היעילות הטכנולוגית תבעה פישוט, האחדה, התאמה. כך נעלם הבסיס הכלכלי של האינדיבידואל והופיע עידן ה"עסקים הגדולים" – הקפיטאליזם המונופוליסטי[46]. במצב זה, עצמאותו של האינדיבידואל הולכת ונשחקת. הורקהיימר מדגיש את העובדה, שהפרט מתקשה יותר ויותר לתכנן ולפעול במציאות זו כגורם עצמאי ובאופן רציונאלי אשר יניב תוצאות. עתידו תלוי כמעט-לחלוטין בגורמים שהם מחוץ לשליטתו – בכוחות הכלכליים והחברתיים האדירים של עידננו, בתוצאות המאבקים המעמדיים, הלאומיים והבין-לאומיים[47]. מרקוזה, לעומת זאת, מציין את אופיה ה"חיובי" של הרציונאליות הטכנולוגית: הפרטים מוותרים על עצמאותם לא מכוחה של כפייה חיצונית: הם מוותרים עליה באופן רציונאלי: **"שיטת החיים שיצרה התעשיה המודרנית היא משתלמת, נוחה ויעילה בדרגה הגבוהה ביותר"**[48]!

"[...] **הכל נעשה למענו** [של האינדיבידואל], **לשם ביטחונו ונוחותו; הוא מקבל את מבוקשו. עסקים, טכניקות, צרכים אנושיים וטבע מאוחדים לכלל מכניזם רציונאלי ומשתלם. זה שיציית להוראותיו של המכניזם, שיכפיף את הספונטאניות שלו לחוכמה האנונימית המצווה עליו, הוא זה שיצליח יותר מכל** [...]

הנקודה המכרעת היא שנטיה זו – ההופכת את הפעולות לרצף של תגובות ספונטאניות-למחצה לנורמות מכאניות מוכתבות מראש – היא לא רק רציונאלית לחלוטין אלא גם סבירה לחלוטין. כל מחאה היא חסרת-הגיון, והאינדיבידואל שיתעקש על חירות הפעולה שלו יהיה לתמהוני [crank]."[49]

בתנאים אלה, השימור העצמי, שהיה בתחילה לב-לבו של האינדיבידואליזם הבורגני, מורה עתה, באופן רציונאלי, על **ביטול** האינדיבידואליות, על ציות לצווי המנגנון החברתי, ודבקות במסגרות ההשתיכות הקולקטיביות העשויות (או נתפסות כעשויות) להציע ביטחון ויציבות. יוזמה ועצמאות מחשבתית נדחקו הצידה. השתלבות, התאמה לכלל וחיקוי (מימזיס) הן תביעותיו הנחרצות של מאבק הקיום:

"מיום הוולדו מוכוון האינדיבידואל להרגיש כי יש רק דרך אחת להסתדר בעולם – דרך הויתור על שאיפותיו להגשמה-עצמית מוחלטת. זאת יוכל להשיג רק על-ידי חיקוי. ללא הפסק הוא מגיב לאשר הוא תופס אודות עצמו, לא רק באופן מודע, אלא בכל ישותו, מחקה את התכונות והנטיות שמייצגות כל קבוצות ההשתייכות הלוכדות אותו ברשתן – חבריו למשחק, בני כתתו, קבוצת האתלטיקה שלו, וכל יתר הקבוצות אשר [...] **כופות,**

---

[46] מרקוזה הוא זה המדגיש בעיקר את הסיבות הטכנולוגיות של ריכוז ההון. הדיון של הורקהיימר כללי יותר ואינו ממוקד בטכנולוגיה דווקא. ואולם, אל לנו לפרש את דבריו של מרקוזה באופן צר, כאילו ההתפתחויות הטכניות אחראיות לבדן להופעת הקפיטאליזם המונופוליסטי. ראשית, מרקוזה ידע מן הסתם היטב שנטיתו של הקפיטאליזם לריכוזיות ומנופוליות תוארה כבר על-ידי מארקס, שלא הכיר את הטכנולוגיה האלקטרונית בת המאה העשרים. שנית, כפי שאמרתי קודם לכן (ראה הערה 37 לעיל), מרקוזה מבדיל בין "טכניקה" ל"טכנולוגיה", והאחרונה היא, לדידו, תופעה כלכלית, חברתית, פוליטית ותרבותית, ואינה שייכת רק לתחום "כוחות-הייצור". לקראת סוף מאמרו הוא כותב: **"הטכניקות** [החדישות] **מעכבות את ההתפתחות האישית** [individual development] **רק במידה שבה הן אחוזות במנגנון חברתי המשמר את המחסור, ומנגנון זה עצמו הוליד כוחות העשויים לקעקע את הצורה ההיסטורית-ספציפית שבה מנוצלות הטכניקות הללו"** [**Marcuse, *"Some Social Implications of Modern Technology"***, p. 63].

[47] **Horkheimer**, Eclipse of Reason, pp. 140-141.

[48] **Marcuse, *"Some Social Implications of Modern Technology"***, p. 48.

[49] **ibid**, p. 46.

באמצעות האחדה מוחלטת, התאמה חמורה יותר, הכנעה עמוקה יותר מכל מה שיכולים היו להטיל [על האינדיבידואל] **האבות והמורים של המאה התשע-עשרה. כשהוא חוזר-כהד ומחקה את סביבתו, כשהוא מתאים עצמו לכל הקבוצות החזקות שלהן הוא שייך בסופו של דבר, כשהוא הופך עצמו מבן-אנוש לחבר בארגונים, כשהוא מקריב את הפוטנציאלים שלו למען נכונות מתמדת ויכולת להתאים לארגונים הללו ולהשיג בהם מידת השפעה – כשהוא עושה את כל אלה הוא מצליח לשרוד. זוהי השרדות שביסודה אמצעי-ההשרדות הביולוגי העתיק ביותר: מימזיס."**[50]

תאור זה של האדם בציוויליזציה המודרנית אינו חל על הפרולטאר דווקא, או על חבר בקבוצה חברתית מסויימת אחרת – הוא חל על הכל! בני האדם, המעוצבים על-ידי נסיבות חייהם ללא שיור של אוטונומיה, שבים ופועלים על הנסיבות הללו פעולה מימטית, כלומר: משחזרים שוב ושוב אותן נסיבות המבטלות את האוטונומיה שלהם. תוקפה של ההבחנה המארקסיסטית בין מדכאים ומדוכאים נחלש: כל בני האדם – אדונים כמשרתים – מוותרים על האוטונומיה שלהם ועל מעמדם כאינדיבידואלים עצמאיים. לאחר שדן הורקהיימר בתופעת שילובו של מעמד הפועלים (על ארגוניו ומפלגותיו הפוליטיות) בתוך הסדר הקיים, הוא אומר:

"במסלולה של החברה אין מקומות מפלט בצד הדרך. הכל חייבים להמשיך ולנוע. היזם הפך לפונקציונר, המלומד – למומחה מקצועי. [...] **הכל נתונים למרותה של סמכות גבוהה יותר. לאלה המחזיקים בעמדות הפיקוד יש רק מעט יותר אוטונומיה מלכפופים להם; הכוח שאותו הם מפעילים כובל גם אותם."**[51]

כאמור, חיבורים אלה של מרקוזה ושל הורקהיימר משנות הארבעים מטרימים את התזות הנפרשות ב"האדם החד-ממדי" מאמצע שנות השישים. כניעתו של האינדיבידואל בפני הרציונאליות המוחצת של המנגנון הכלכלי והחברתי היא תמה מרכזית בחיבור זה. נימת הדברים ב"האדם החד-ממדי" קרובה יותר דווקא אל נימתו של הורקהיימר ב"ליקוי המאורות של התבונה" מאשר אל זו של מרקוזה עצמו במאמר "השלכות חברתיות מסוימות של הטכנולוגיה המודרנית". ב"האדם החד-ממדי" קובע מרקוזה מפורשות, כי הצורה החברתית של הקפיטאליזם המאוחר, שבה הופכים כל בני האדם למשרתיו הצייתנים של מנגנון הייצור, היא –

"[...] **צורתה הטהורה של העבדות: הקיום בתור מכשיר ואמצעי, כחפץ ותו לא. ותוקפה של צורת-קיום זו עודנו שריד וקיים גם אם ב'חפץ' זה מפעמת רוח-חיים והוא בורר לו את מזונו החומרי והרוחני, גם אם אין הוא מרגיש את היותו חפץ גרידא, וגם אם זהו חפץ נחמד ונייד. ואדרבא, ככל שהחפצנות (רֵאיפיקציה) נוטה להיעשות טוטאליטארית בשל צורתה הטכנולוגית, נעשים המארגנים והמנהלים עצמם תלויים יותר ויותר במנגנון שאורגן על-ידיהם ושאותו הם מנהלים. ותלות הדדית זו שוב אינה אותה מסגרת-היחסים**

---

[50] **Horkheimer**, Eclipse of Reason, pp. 141-142.
[51] **ibid**, p. 158.

הדיאלקטית שבין עבד לאדוניו, שנותצה תוך כדי המאבק להכרה הדדית, אלא מעגל-קסמים, המקיף גם את העבד וגם את אדוניו."[52]

בדיוניהם של הורקהיימר ומרקוזה מתגלה הקפיטאליזם המאוחר כהתגשמות אזהרתו הקודרת של פרידריך ניטשה, כי הדברתם הסופית של האדונים לא תביא לשחרור העבדים דווקא, אלא לחברה של עבדות מוחלטת[53]. לכאורה, אין הדיבור על "שיעבוד" הקפיטאליסט חורג אל מעבר לדיון של מארקס, שהקפיד להציג את "אדוני" הסדר הקפיטאליסטי ככפופים גם הם לשיטה שלכאורה הם אדוניה. בפתח-דבר למהדורה הראשונה של "הקאפיטאל" הגדיר מארקס את יחסו אל "בעלי ההון" ו"אדוני הקרקע" במלים הבאות:

"[...] אין אנו עוסקים כאן באישים אלא כל שהם משמשים קאטגוריות כלכליות בצורת-אדם, כל שהם משמשים נושאים ליחסי סמעמדיים מסוימים ולאיטרסים מעמדיים מסוימים. תפיסתי שלי, התופסת את התפתחותה של תצורת-החברה הכלכלית כתהליך טבעי-היסטורי, עשויה פחות מכל תפיסה אחרת להטיל על היחיד את האחריות בעד יחסים, שמבחינה חברתית נשאר הוא לעולם יצירם, ואפילו אם מבחינה סובייקטיבית יתרומם עליהם כמה שיתרומם."[54]

אולם ההבדל שבין דברי מארקס ודבריהם של הורקהיימר ומרקוזה, כמו גם ההבדל שבין הקפיטאליזם במאה התשע-עשרה והקפיטאליזם המאוחר, הוא הבדל כמותי המתגלה כאיכות חדשה. מידת האוטונומיה שנשמרה לקפיטאליסט ביחס למערך-הייצור "שלו", חייבה את מארקס – גם בקטעים שבהם כתיבתו מגיעה כמעט עד כדי "מטריאליזם וולגארי" – להכיר בסובייקטיביות של הקפיטאליסט, ביכולתו להתרומם – ולו רק באופן פרטי או אידאליסטי – אל מעל לתנאי-קיומו. הורקהיימר ומרקוזה כבר אינם נדרשים להסתיגויות כאלה. הסובייקטיביות של ה"בוסים" המדכאים (כמו גם זו של הפועלים המדוכאים) כבר נכבשה במובן עמוק יותר. הם כבר אינם מתעלים מעל ליחסי הייצור – לא במחשבתם ולא בפעולותיהם; הם כבר אינם תופסים עצמם (גם לא באופן אידאולוגי, אשלייתי ומופשט) כאדוני המערכת. בעלי-הון ופרולטארים גם יחד מקבלים על עצמם בהכנעה (לעתים אף באהבה) את שלטונו של מנגנון הייצור. **"המכונה השליכה את רוכבה"**, אומר הוקרהיימר, **"וכעיוורת היא דוהרת לחלל"**[55]. יתר על כן, המכונה לא רק השליכה את הרוכב – היא שיעבדה אותו תחתיה.

עם-זאת, עלינו להזהר במשמעות שאנו מייחסים לדימויים כאלה. זרה למחשבתם של הורקהיימר ומרקוזה ההשקפה, כאילו יש להיסטוריה סובייקט אל-אנושי או על-אנושי. הם אמונים על הטענה כי בני-האדם הם המעצבים את ההיסטוריה שלהם. "הקפיטאליזם המאוחר", "אופן-הייצור", "הטכנולוגיה" וכו' – כל אלה אינם, לאמיתו של דבר, סובייקטים, גם אם הם מוצגים לעתים, בחיבורים של אסכולת פרנקפורט, כגורמים הקובעים את המציאות האנושית ההיסטורית

[52] **מרקוזה, <u>האדם החד-ממדי</u>**, עמ' 44 [**Marcuse, <u>One-Dimensional Man</u>**, p. 33].
[53] ראה למשל: ***ניטשה פרידריך, "מעבר לטוב ולרוע"***, בתוך: **ניטשה פרידריך, <u>מעבר לטוב ולרוע, לגינאולוגיה של המוסר</u>**, (תרגום: ישראל אלדד), הוצאת שוקן (תל אביב, 1979), § 199, עמ' 104-105.
[54] **מארקס, <u>הקאפיטאל, ספר ראשון</u>**, עמ' 5.
[55] **Horkheimer, <u>Eclipse of Reason</u>**, p.128.

ומעצבים אותה. כל אלה הם מעשי ידיהם של בני האדם, גם אם בני האדם עצמם מתייחסים אליהם התיחסות פטישיסטית, כאל גורמים שמקומם מעל ומעבר לאדם. אם מנגנון הייצור והסדר החברתי המושתת עליו מדכאים את בני האדם, פירוש הדבר הוא, שבני האדם מדכאים את עצמם, שהכוחות האנושיים האנטי-אמנסיפטוריים מביסים את הכוחות האמנסיפטוריים. הבסה זו אינה ניצחון פוליטי-גרידא: היא מתחוללת במערכות החברה ובנפשותיהם של הפרטים (כלומר לא רק בזירה הציבורית). ההמונים מתמסרים פחות-או-יותר בשמחה לשיעבודם. תבוסתה של השאיפה לחירות, לאוטונומיה, לחיים אותנטיים בנפשו של כל פרט היא התשתית לתבוסתה בשדות המאבק החברתי, היא ממד העומק של הדבר שמרקוזה מכנה אותו "[ההתיצבות **הטוטאלית של החברה הקיימת נגד האפשרות של השתחררותה**"[56]. ובכן, בעולם שבו העבדים הם עבדים נרצעים הבוחרים בשיעבודם, והאדונים משועבדים כמו עבדיהם – בעולם כזה נחוץ להגדיר מחדש את מושגי הדיכוי והשיעבוד, ולהעריך מחדש את סיכוייו של מאבק השחרור.

הדיכוי המעמדי לא בטל ב"חברת השפע", שכן לא בטלה בה הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור, המתוקפת מכוחם של החוק, הנוהג והאלימות הממוסדת. מבחינה זו נותרה במלוא תוקפה האנליזה המארקסית אודות המדינה והפוליטיקה, שניסוחה התמציתי ניתן ב"מאניפסט הקומוניסטי": "**השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר**"[57]. אך האם מתמצה קטגורית ה"דיכוי" בדיכוי **הפוליטי**? במנגנון המדינה? הניתוח המארקסי, המציג את המדינה כמכשיר דיכוי, מניח לפחות את המעמד השולט (זה המפעיל את הדיכוי) כסובייקט, כמעמד בשביל-עצמו, לפחות במידה מסויימת (או באופן מנוכר). מעמד זה אוחז בכלים המדיניים (הפוליטיים) על-מנת לשמר את מעמדו הפריבילגי במסגרת אופן-הייצור המושתת על ניצול, ואת אופן-הייצור עצמו. מן הניתוח של אנשי אסכולת פרנקפורט עולה, שהדיכוי ב"חברת השפע" כבר אינו רק "כלי" או "מנגנון" – הוא מופנם בנפשותיהם של המדוכאים, אך גם באלה של המדכאים (ומבחינה זו גם המדכאים אינם חופשיים – גם הם ממלאים בצייתנות את תפקידם במערך הייצור, הניצול והדיכוי). התכלית של הדיכוי הפוליטי (בניתוח של מארקס) היא הניצול הכלכלי – גריפת הערך העודף. אך מה היא תכליתו של הדיכוי המקיף והמעמיק ב"חברת השפע", שכבר אינו רק בבחינת מנגנון-פוליטי, אלא הוא מתפשט מבעד לכל היחסים החברתיים ומופנם בנשמותיהם של כלל בני החברה? נראה שיש לקבוע, שלפחות במידה מסויימת (באופן לא מוצהר, ובדרך כלל גם לא מודע) משרת הדיכוי את **סירובה של האנושות להשתחרר**. בני האדם, המפנימים את הדיכוי, **אינם רוצים** להיות חופשיים. מבחינה זו, הדיכוי המופנם, המופיע כרצונם של הפרטים, נדמה כאילו הוא תכלית לעצמו. ואכן, בדיוניהם של אנשי אסכולת פרנקפורט מוצגת **מניעת-השחרור**, ולא הניצול הכלכלי גרידא, כמטרה החברתית הדומיננטית בקפיטאליזם המאוחר:

> **"אשר למניפולאציה השיטתית ולפיקוח השיטתי על הנפש בחברה התעשייתית המתקדמת, מניפולאציה ופיקוח לשם מה, ועל ידי מי? מעל ומעבר לכל מניפולאציה מסויימת, בשירותם של עסקים מסויימים, מדיניות, קבוצות לחץ כאלה או אחרות –**

[56] **מרקוזה**, **קץ האוטופיה**, עמ' 24. ודוק: לא התיצבותם של מעמדות חברתיים מסוימים נגד אפשרות שחרורם של הרבים, אלא התיצבות כללית של כל בני החברה, נגד שחרורם-הם.

[57] **מארקס, אנגלס**, **המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

המטרה האובייקטיבית הכללית היא לפייס את האינדיבידואל עם אופן הקיום שהחברה כופה עליו. [...] **כמובן, הפיקוח** [על האינדיבידואל] **אינו קונספירציה. אין הוא מרוכז בידיה של רשות מסויימת או קבוצה של רשויות (אף כי המגמה לצנטרליזציה צוברת עוצמה); למעשה הוא מתפשט מבעד לחברה כולה, מופעל על-ידי השכנים, הקהילה, קבוצת השווים, תקשורת ההמונים, התאגידים, וכן (אולי פחות מכל) על-ידי הממשלה."**[58]

דבר לא השתנה על "פני-השטח" של החברה: המעמדות הפריבילגיים אוחזים בפוליטיקה דכאנית על-מנת לנצל את יתר בני החברה. כל קריאה בעיתון יומי או צפייה במהדורת חדשות יספקו שפע של דוגמאות לכך. אבל המבט המעמיק מגלה בתשתית הדיכוי הפוליטי את הדיכוי ה"פסיכולוגי", המופיע כרצונם האוטונומי-לכאורה של בני החברה. בתנאים אלה מתבקשות מסקנות קודרות באשר לסיכוייה של "פוליטיקה מהפכנית": אם הדיכוי איננו (או שכבר איננו) רק כלי בידיהם של אדוני הסדר הקיים, ברור שאין די בהוצאתו מידיהם, ונתינתו בידי האופוזיציה – הרי אופוזיציה זו עצמה נעלמת בתהליך של הפנמת הדיכוי! ועוד: כלפי מי יופנה המאבק הפוליטי לשחרור בחברה, שבה הכל משתתפים באורח אקטיבי בדיכוי, והכל גם קורבנות של דיכוי זה?

אם הניתוח של אנשי אסכולת פרנקפורט נכון (לפחות בעיקרו), אזי הסוציאליזם המהפכני חייב להגדיר מחדש כמה ממושגי היסוד שלו. המטרות והאמצעים שנקבעו במחצית השניה של המאה התשע-עשרה כבר אינם בתוקף. הם התרוקנו מתוכנם, או הפכו לניגודם, או (כפי שקרה למלה "מהפכה" עצמה) נעשו לסיסמאות של התלהבות עקרה, הנישאות עוד כפעם בפעם, אך מעוררות בעיקר תחושת מבוכה אצל המאזין המפוכח. ובכל-זאת, טוענים ההוגים של אסכולת פרנקפורט, ששחרורה הרדיקאלי של האנושות חיוני היום יותר מאי פעם. שינוי המגמה חיוני מבחינה אובייקטיבית, גם אם (וביחוד אם) הצורך בשינוי והתקווה לשינוי מאבדים את המעגן הסובייקטיבי שלהם בתודעות ההמונים, ואינם נישאים עוד אלא על-ידי מתי-מעט. מצב זה מחייב ניסוחן של הגדרות מחודשות לסוציאליזם, כפי שאמר יורגן הברמאס, איש "הדור השני" של אסכולת פרנקפורט:

"גם אלמלא היו נמעניה ההיסטוריים של התיאוריה נמצאים מעבר להישג ידה, צריך היה להגדיר מחדש את היחס שבין התיאוריה לבין הפראקסיס שאותו היא עשויה להנחות; להגדיר יחס זה באופן שונה מכפי שהוגדר בדוקטרינה הקלאסית. הן הבטחון-העצמי המהפכני, והן הודאות-העצמית התיאורטית אבדו ואינם."[59]

במאמר שנכתב חודשים ספורים לפני מותו, הכריז הרברט מרקוזה במפורש, כי עבר זמנו של מודל המהפכה המארקסיטי-לניניסטי (מאבק פוליטי-מזויין, תפיסת השלטון, דיקטטורה של הפרולטאריון) וכי התנאים ההיסטוריים בחברה המתועשת התקדמו מזמן אל מעבר לנקודה שבה

[58] **Marcuse Herbert**, ***"Aggressivness in advancde industrial society"***, in: **Marcuse Herbert**, **<u>Negations</u>**, Beacon Press (Boston, 1968), p. 253.
[59] In: **Alway**, **<u>Critical Theory and Political Possibilities</u>**, p. 129.

מהפכה כזאת היא בגדר אפשרות ריאלית[60]. לדעתי, דברים אלה משקפים את התובנה, שהסוציאליזם הפוליטי-מהפכני הקלאסי כבר אינו רלוונטי במחצית השניה של המאה העשרים, בין השאר משום שהדיכוי, שכנגדו התכונן המאבק המהפכני, שינה את טיבו וכבר איננו דיכוי פוליטי-גרידא. מארקס ראה במדינה הפוליטית כלי לניהול חברתי, שהבורגנות אוחזת בו על-מנת לשלוט בפרולטאריון ולנצל את כוח עבודתו. מתוך תפיסה זו נבעה ההשקפה, כי יש להאבק נגד הבורגנות על האחיזה בכלי הפוליטי, להפקיעו מידיה באמצעות מאבק מהפכני, ואז להשתמש בו על-מנת לבטל את הניצול המעמדי, את המעמדות עצמם, ומתוך-כך את הפוליטיקה (כאמור, בקונין וחסידיו האנארכיסטים היו, בעניין זה, תמימי דעים עם מארקס בַּכל, פרט לשלב האחרון. לשיטתם, משעה שהשתלט העם המתקומם על מוקדי הכוח הפוליטי, יש לחסל כוח זה לאלתר ואי-אפשר להשתמש בו לשם כינונה של חברה חופשית[61]). הפוליטיקה ככוח דיכוי בין-מעמדי נותרה שרירה וקיימת במחצית השניה של המאה העשרים, אולי אף יותר מכפי שהיתה במאה התשע-עשרה. אולם, הדין-וחשבון של אנשי אסכולת פרנקפורט גורס, כי ה"שיעבוד מרצון" – זה שיסודותיו הם הפחד מפני החירות, ושביעות-הרצון ממצב ה"עבדות הנוחה" של "חברת השפע" – מקיף עתה את כל בני החברה, וההמונים משתתפים בדיכוי לצד אדוניהם. בתנאים אלה, אין די בעקירת כלי הדיכוי הפוליטי מידי הבורגנות והעברתם לידי הפרולטאריון: צריך גם לעקור את הדיכוי **מליבותיהם** של כלל בני האדם – בורגאנים כפרולטארים – המשרתים מרצון את הסדר הקיים של העדר-חירות.

למרות זאת, מרקוזה המשיך להציג בכל חיבוריו את המאבק הפוליטי כדרך היחידה (אם בכלל) היכולה לגאול את החברה מן הדיכוי והניצול של הקפיטאליזם. קביעה זו חוזרת שוב ושוב, גם במקומות שבהם מרקוזה מתרחק לכאורה מתחומי הדיון בפוליטיקה ופונה אל מחוזות הפנטזיה, האוטופיה והאמנות[62]. מבחינה זו, מרקוזה נשאר לכאורה נצר נאמן למסורת המארקסיסטית. אולם, לטענתי, יש להבין את תביעתו של מרקוזה למאבק פוליטי על רקע השינוי במארקסיזם הקלאסי שמחוללת תפיסתו אודות טיבו ואופן-פעולתו של הדיכוי בחברת הקפיטאליזם המאוחר. כשם שאין מרקוזה רואה את הדיכוי כ"פוליטי" בלבד, כך אין הוא מדבר על הפוליטיקה רק כעל "אמצעי דיכוי". מרקוזה מתרחק מן ההגדרות המארקסיות, ונותן לפוליטיקה הגדרה כוללנית הרבה יותר מכפי שנתן לה מארקס. כשהוא קובע, ב"האדם החד-ממדי", שהמהפכה אינה **"עניין לפסיכולוגיה או לאתיקה, אלא לפוליטיקה"**[63] הוא ממהר להבהיר: **"פוליטיקה במשמעות שבה נקטנו מונח זה בכל פרקי הספר: המעש שבו מתפתחים, מוגדרים, מתקיימים ומשתנים המוסדות החברתיים הבסיסיים"**[64]. בהגדרה זו אין שום התחייבות לתוכנו הקונקרטי של המעש הפוליטי, לאינטרסים שאותם הוא משרת, לאלה שאותם הוא מדכא, אפילו לא לעצם היותו תופעה של הדיכוי. פוליטיקה, כפי שמגדירה כאן מרקוזה, אינה אלא מעשה עיצובה של ה"פוליס". היא תתקיים בכל חברה אנושית – דכאנית או חופשית, מנוכרת או אותנטית – ודבר זה נובע מעצם הגדרת האדם כ"זואוֹן פוליטיקוֹן". משמעות כללית זו של ה"פוליטיקה" חוזרת ומופיעה במאמר "התוקפנות

---

[60] **Marcuse Herbert, *"Protosocialism and Late Capitalism"***, pp. 36-37, 47.

[61] ראה, במחקר זה, פרק **3.1: הביקורת של בקונין וקרופוטקין על הסוציאליזם הפוליטי של מארקס.**

[62] ראה, למשל, שורות הפתיחה האפולוגטיות בפרק הראשון של "הממד האסתטי" מאת מרקוזה:
Marcuse Herbert, The Aesthetic Dimension, Macmillan (London, 1979) p. 1.

[63] **מרקוזה, האדם החד-ממדי**, עמ' 218 [**Marcuse, One-Dimensional Man**, p. 250].

[64] **שם**, שם [**ibid**].

בחברה התעשייתית המתקדמת", במלים הבאות: **"את המצב** [הדכאני] **אין לפתור בתוך מסגרתה של פסיכולוגיה ותראפיה אינדיבידואליות, ולא במסגרתה של שום פסיכולוגיה אחרת – רק במישור הפוליטי ניתן להעלות על הדעת פתרון: במאבק נגד החברה"**[65]. כאן מוגדר המאבק הפוליטי, כ"מאבק נגד החברה". הגדרה זו היא צורנית לחלוטין. אין כאן דבר אודות תכניו של המאבק ודרכי המאבק. מצויין רק הדבר שנגדו נאבקים, וגם הוא נקרא בשם הכולל ביותר האפשרי: "החברה".

בהנתן הגדרות כוללניות וצורניות אלה לפוליטיקה ולמאבק הפוליטי, נדמית עמדתו של מרקוזה כטאוטולוגיה: אם נגדיר מהפכה כשינוי רדיקאלי במוסדות החברתיים הבסיסיים, ונגדיר את הפוליטיקה כמעש, **"שבו מתפתחים, מוגדרים, מתקיימים ומשתנים המוסדות החברתיים הבסיסיים"**, כי אז הטענה שרק באופן פוליטי אפשר לחולל מהפכה היא אמת אנליטית טריוויאלית; היא שקולה לטענה שרק על-ידי שינוי המוסדות החברתיים אפשר לשנות את המוסדות החברתיים. מדוע נזקק, איפוא, מרקוזה לטאוטולוגיה ממין זה? לדעתי, התשובה נעוצה באופיה **הפולמוסי** של הטענה ובויכוח של מרקוזה עם מגמות מסוימות במה שכונה "השמאל החדש", ועם מסקנות העלולות להראות (בטעות) כנובעות מתוך תורתו שלו. כנגד האידאולוגיה של השחרור הפרטי, של הפרט ה"מואר" או של קומץ פרטים המכוננים לעצמם "עולם משלהם", מדגיש מרקוזה, כי "שחרור" הוא בעיקרו-של-דבר מושג חברתי, ושרק בחברה חופשית יכולים בני-האדם להיות חופשיים. כנגד האידאולוגיה של שחרור "רוחני" או "פנימי" הוא חוזר על עקרון היסוד של המטריאליזם ההיסטורי, שרק בתוך תנאי המציאות המטריאלית, החברתית והכלכלית, אפשר וצריך לכונן חירות; שחירות הנפש קשורה בתנאים הגשמיים שבהם נתון הגוף, כשם שחירותו של היחיד קשורה בתנאיה של החברה כולה. את קריאתו למאבק פוליטי עלינו לפרש, פשוט, כקריאה למאבק **ציבורי, חברתי**, בתנאים המטריאליים של הדיכוי. במאמר פולמוסי אודות ספר אופייני של "תרבות-הנגד" האמריקאית בשנות השישים, אומר מרקוזה:

> **"התעוררות משינה, מציאת הדרך אל מחוץ למערה, היא עבודה בתוך המערה; עבודה איטית וכואבת עם אסירי המערה ונגדם. בכל מקום, אפילו בארצך שלך שטרם נמצאה, שטרם שוחררה, יש אנשים העמלים בעבודה זו, המסכנים את חייהם למענה – הם נאבקים במאבק האמיתי, המאבק הפוליטי. חשפת את התוכן האמיתי, הלטנטי, של הפוליטיקה. אתה יודע שהמאבק הפוליטי הוא המאבק עבור הכללי: לא הכללי המיסטי, אלא זה שהוא מאוד לא-מיסטי: הכלליות האנטגוניסטית של חיינו וחיי ילדינו – החיים היחידים שבנמצא."**[66]

מרקוזה נשאר, איפוא, נאמן למסורת המארקסיסטית (והסוציאליסטית בכללה) בשאלת מטרותיו הכלליות של המאבק. הדיבור על "מאבק פוליטי" בהקשר זה אין פירושו אלא מאבק על דמותה הכללית של החברה, הנערך בשדה המטריאלי הקונקרטי, ולא רק בספירות של ה"רוחניות", ה"תרבותיות", ה"לשוניות" וכדומה. לעומת זאת, בשאלת **אופיו** של המאבק, דרכיו ותכניו, נקט מרקוזה עמדות מאוד לא אורתודוקסיות, כפי שאפשר ללמוד, למשל, מחיבוריו "מסה על

[65] Marcuse, *"Aggressivness in advancde industrial society"*, p: 254.
[66] Marcuse Herbert, *"Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown and A Reply to Herbert Marcuse by Norman O. Brown"*, in: Marcuse Herbert, Negations, p. 243.

השיחרור"[67] ו"קונטר-רבולוציה והתקוממות"[68]. שילוב זה של "אורתודוקסיות מהפכנית" במטרות המאבק, עם פתיחות וחדשנות בדרכי המאבק, ניכר יותר מכל בטיפולו של מרקוזה ב"אמצעי האמנסיפטורי" שהוא אולי הפחות-פוליטי מכולם: "המסע פנימה" שעורך הפרט אל תוך נפשו. מרקוזה קובע, שבמציאות שבה נתונים האינדיבידואלים לקולוניאליזם דורסני של הנשמות, עשוי "המסע פנימה" להוות גורם משחרר, אולי אפילו תנאי הכרחי לשחרור. "המסע פנימה" עשוי לחשוף עבור הפרט, בתוך נפשו שלו, את הצרכים הארוטיים האינסטינקטיביים, המוכחשים ומדוכאים בחברת הקפיטאליזם המאוחר. חשיפה כזאת חיונית לשם שחרורו של הפרט, ומשום כך גם לשם שחרורה של החברה. אולם, באותו הקשר מזהיר מרקוזה מפני המגמות האסקפיסטיות שבשמאל החדש[69], וקובע:

> **"ב'אני', פוגש ה'מסע פנימה' את האחרים ואת האחר (החברה והטבע), לא רק כגבולות של ה'אני' אלא ככוחות המכוננים אותו. הנסיון הבסיסי, הבלתי אמצעי, אשר בו הרלוונטיות לפרט הקונקרטי יכולה לשמש כקריטריון מתקף, הוא כזה רק כבלתי-אמצעיות** מתווכת, **וההתנהגות המניעה נסיון זה היא של סובייקטיביות מקיפה מבט** [comprehending subjectivity] **המגיעה אל מעבר ל'אני'. 'פוליטיקה בגוף ראשון' היא סתירה במושג. המסע פנימה הכרחי, משום שאת הדינאמיקה של ה'אני' וה'סתם' מסתירה שליטה חברתית אפקטיבית, ומשום שהאינדיבידואליות עצמה הופכת לסחורה בקפיטאליזם המאוחר. אולם, אם המסע נעצר ב'אני' הבלתי-אמצעי, והביטויים של 'אני' זה מוכרזים כאותנטיים, החטיא המסע את מטרתו; הוא נכנע לפטישיזם של עולם הסחורות, ותרבות-הנגד הבנויה על בסיס זה הופכת לחלק בלתי-נפרד מהתרבות הממוסדת."**[70]

מרקוזה מצדיק, איפוא, את "המסע פנימה" רק במידה שיש למסע זה תוצאות פוליטיות. אין זו עמדה טקטית או מוסרית גרידא – היא נגזרת מהשקפתו הדיאלקטית של מרקוזה אודות מה שנמצא "בפנים", אודות הדבר שימצא הפרט אם יעמיק לחקור בתוך ה"אני" שלו. אם מסתיימת החקירה ב"אני" ראשוני, בלתי-מתווך, מטוהר מכל הקשר של חברה או של טבע, סימן שאיבד החוקר את דרכו. חקירת-אמת של ה"אני" תחשוף את ה"אחר" (החברתי והטבעי) כחלק מן ה"אני" ואת ה"אני" כחלק מן ה"אחר", ולחקירה כזאת לא ייתכן שלא תהיינה השלכות חברתיות, כלומר (בלשונו של מרקוזה): פוליטיות.

יחד-עם-זאת, בצד התביעה החוזרת ונשנית של מרקוזה למאבק פוליטי, מופיעה שוב ושוב ההכרה הנחרצת שמאבק זה הוא חסר-אונים, או לפחות, שאי אפשר להצביע, בתנאים החברתיים הנתונים, על שום פראקסיס מהפכני אפקטיבי. **"הן על בסיס תיאורטי והן על בסיס אמפירי מצהירה**

---

[67] לפרטיו הביבליוגרפיים של החיבור, ראה להלן, הערת שוליים 32 בעמ' 300.

[68] **Marcuse Herbert, Counterrevolution and Revolt**, Beacon Press (Boston, 1972).
המושג "מהפכת-נגד" אינו מושג שגור בשפה העברית. לכן בחרתי, בתרגום שם החיבור, לשמור על המונח הלועזי, ולהביאו בצורה הגרמנית, המקובלת בשפה העברית כצורתן של מלים לועזיות. המקף נועד להמחיש את שני מרכיביו של המונח, ולמנוע בלבול העלול להווצר מכפילות הרישים. לכן: "קונטר-רבולוציה".

[69] **Marcuse, *"Protosocialism and Late Capitalism"***, p. 43.

[70] **ibid**, pp. 45-46.

התפישה הדיאלקטית את היותה נואשת וחסרת-תקווה"[71], אומר מרקוזה בפרק הסיכום של "האדם החד-ממדי". מעגל הקסמים שבתוכו חסומים הפוטנציאלים של השחרור מפני התממשותם הוא זה העומד בתשתית מושג ה"חד-ממדיות" שפיתח מרקוזה, המושג המופיע בכותרת ספרו המרכזי והמאפיין את הגותו בכללותה. הוא מנוסח במפורש גם בחיבורים היותר "אופטימיים" של מרקוזה, גם במקומות שבהם נדמה שהוא מצביע על פראקסיס פוליטי אפקטיבי (או לפחות בעל טעם): מהפכת שחרור מחייבת, כתנאי הכרחי, שינוי המוני בפסיכולוגיה ובסוציולוגיה של הבריות, אשר הפנימו את הניהול, הדיכוי והניצול החברתי. אין לשער שינוי המוני כזה בלי מהפכה כללית בתנאים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים. הסדר השורר מצמצם עד כדי ביטול את "**החירות, שהיא הא-פריורי ההכרחי של השיחרור**"[72]. המהפכה החברתית מתגלה, איפוא, כתנאי הכרחי למאבק השחרור; מאבק השחרור נשאר כפי שהיה מעודו – תנאי הכרחי למהפכה החברתית.

כיצד מתיישבות בהגותו של מרקוזה התביעה הנחרצת למאבק פוליטי עם ההכרה שמאבק זה הוא חסר תקווה? לשאלה זו הוצעו כמה תשובות, שלא זה המקום לדון בהן ולהעריכן. מחקרי זה מנסה להעריך זו מול זו את הפרקטיקות הפוליטית והאוטופיסטית-קומונאלית של מאבק השחרור, ולשם-כך חיונית בעיקר ההבחנה של התיאוריה הביקורתית, כי בתנאי הקפיטאליזם המאוחר הפך הפראקסיס הפוליטי לחסר תקווה (או, בניסוח הזהיר ביותר: שאין להצביע על מאבק פוליטי קונקרטי, או על אפשרות ריאלית למאבק פוליטי, שנראה שבכוחם לשבור את מעגל הדיכוי). אולם, יש להדגיש מייד שהניתוח של אנשי אסכולת פרנקפורט, אם הוא תקף ביחס למאבק הפוליטי, הרי הוא תקף באותה מידה גם ביחס לדרך המהפכנית של כינון קהילות שיתופיות (הדרך האוטופיסטית). דבר זה עולה כבר ממושג הפוליטיקה שאוחז בו מרקוזה: אם מהוות הקהילות הללו "פרוייקט אסקפיסטי", אם הן תופסות עצמן כפתרון ל"מעטים מאושרים" בלבד, אם הן מסתלקות באופן מעשי או מוצהר מן המאבק על שחרור החברה – הרי שהן "א-פוליטיות", אך לא במובן שהתכוונו לו לאנדאואר ובובר: בתנאים אלה הן חדלות בהכרח להיות פרקטיקה מהפכנית, וחדלות להיות פרוייקט סוציאליסטי. לעומת זאת, אם הקהילות השיתופיות אכן מהוות אמצעי מאבק לעיצוב דמותה של החברה (ואם הן תופסות עצמן ככאלה) – הרי שלפי הגדרת הפוליטיקה אצל מרקוזה, הקהילות הללו הן בהכרח "פוליטיות" (זו אמת אנאליטית), והן נגועות בחוסר-האונים ובחוסר-התקווה של התיאוריה והפראקסיס המהפכני. כל המחסומים העקרוניים שמרקוזה תאר כעומדים על דרכו של מאבק השחרור, חוסמים גם את פוטנציאל ה"שחרור-על-דרך-הקומונות". בתנאים שבהם נכבשו התודעות, וההמונים משתתפים מרצונם בדיכוי, הופכים חסידי השיתוף למעטים, מבודדים, מנודים וחסרי-אונים. המערכת יודעת "לטפל" בהן, כפי שהיא יודעת לטפל בכל מגמה אופוזיציונית אחרת ולפרקה מנשקה. גם כאשר בוחרים מעטים אלה בדרך האסקפיסטית ומכוננים "עולם משלהם" – גם במקרה זה הצגתם כ"מעטים מאושרים", אם אינה רציונאליזציה אידאולוגית ריקה, הרי היא אירוניה מרירה: האושר הקבוצתי והפרטי שאפשר לכוננו בתוך עולם של דיכוי הוא ממילא אושר מוגבל מאוד, שביר ואשלייתי במידה רבה.

[71] **מרקוזה, __האדם החד-ממדי__**, עמ' 220 [**Marcuse, __One Dimensional Man__**, p. 253].
[72] **שם**, שם [**ibid**].

הניתוח של אנשי אסכולת פרנקפורט אודות החברה המערבית המתועשת מציג לכאורה מבוי סתום, שבו כל פרקטיקה אמנסיפטורית היא חדלת-אונים מעצם היותה "אמנסיפטורית". מקס הורקהיימר אמר פעם, שהוא ותאודור אדורנו נאמנים לעיקרון של "היה פסימיסט בתיאוריה ואופטימיסט בפראקסיס". אולם התיאוריה המכריזה על עצמה כנואשת עושה זאת בדיוק משום שהיא מזהה את הפראקסיס, האמור להיות מודרך על-ידה, כחסר תקווה. פסימיזם תיאורטי לא מוביל בהכרח לפאסיביות ולהסתלקות ממאבק, אבל אינו יכול להתיישב עם אופטימיזם פרקטי. חיבורו של מרקוזה "האדם החד-ממדי" מסתיים אמנם בתקווה, אבל זו תקווה מופשטת ואבסורדית המודעת לעצמה ככזאת. תקוות השחרור קיימת עדיין, אבל קוֹוֶיה אינם יכולים לייחס לתקוותם שום בסיס רציונאלי, שום תיקוף אובייקטיבי.

האם הדין-וחשבון שמציגה התיאוריה הביקורתית הוא אמיתי? האם באמת אנו חיים ב"חברה חד ממדית"? אפשר בנקל לטעון כנגד ההוגים של אסכולת פרנקפורט שהם מפריזים בקדרות התמונה שהם מציירים. אפשר להצביע על מגמות פרוגרסיביות שהם התעלמו מהן או לא ייחסו להן את החשיבות הראויה. אפשר גם לציין שבעשורים האחרונים של המאה העשרים התפתחו מצבים חדשים, החורגים מתחום הניתוח של הפרנקפורטאים (שחיו וכתבו רק עד שנות השבעים) – מצבים שיש בהם פתח חדש לתקווה. טענות ביקורתיות כאלה אודות התיאוריה הביקורתית עשויות להיות נכונות, אולם הן עשויות גם, בקלות יחסית, להפוך לאידאולוגיה מנחמת-גרידא, או, גרוע מזה, לאידאולוגיה מצדקת. ככלות הכל, עיקר חשיבותה של התיאוריה הביקורתית אינו **בהצבעה** על חוסר-האונים של המגמות המהפכניות-פרוגרסיביות, אלא **בהסבר** שהיא מספקת לחוסר-אונים זה. חוסר-האונים עצמו הוא, לדעתי, עובדה היסטורית אמפירית, ברורה לעין. אפשר להתעלם ממנה רק על דרך האשליה. במהלך המחצית השניה של המאה העשרים הובס הסוציאליזם בכל החזיתות: במזרח-אירופה הוא התעוות לכדי "קפיטאליזם-של-המדינה" (state capitalism), ובמקום ביטול-המדינה הוליד מתוכו מדינה ריכוזית, ממושטרת ומנוהלת, הנתונה תחת שלטונה הכל-יכול של ביורוקרטיה מפלגתית (וזאת גם מבלי שנזכיר את שלילת החירויות במדינות הקומוניסטיות, את המשטרה החשאית, את הצנזורה, את הגולאגים...). לקראת סוף המאה קרס הקומוניזם מן הדגם הסובייטי והפך (לפחות ברוסיה) לניגודו-תאומו: לקפיטאליזם שלוח-רסן, שבו שררתם של אילי-ההון מתחרה בשלטונם של ראשי המאפיה (עד שלעיתים אין הבדל בין אלה לאלה). במערב אירופה השתלבו המפלגות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות בסדר הפוליטי הפרלמנטארי (ובסדר הכלכלי הקפיטאליסטי) על-מנת לשמור על כוחן, אך סופן שאבדו כמעט את כל כוחן, ובעיקר את בסיסי התמיכה המסורתיים שלהם במעמד הפועלים. גם הסוציאל-דמוקרטיה המאוחרת (הרפורמיסטית), שבעשורים הראשונים שלאחר מלחמת העולם השניה עיצבה באירופה את הדפוס הפוליטי-כלכלי של "מדינת הרווחה", נמצאת היום מול שוקת שבורה. בין אם נֹאמר שמדינת הרווחה היתה "הטוב שבעולמות האפשריים" (כדעת חסידיה), או "**נפל היסטורי תפלצתי**"[73] (כדעת מתנגדיה), צריכים אנו להודות שהיא נתונה בימינו תחת מתקפה כוללת, המבטלת את עקרונותיה, ועוד יותר מכך את מוסדותיה הכלכליים והחברתיים[74]. הפוליטיקאים מן ה"שמאל" מתחרים באלה מן הימין במידת נכונותם לפרק את מנגנוניה של

---

[73] **מרקוזה, <u>האדם החד-ממדי</u>**, עמ' 60 [**ibid**, p. 52].

[74] כלומר: מעורבות המדינה במשק באמצעות חברות ממשלתיות, ארגוני עובדים חזקים, חקיקה-סוציאלית וחוקי-עבודה, פיקוח על ההון, כלכלה לאומית "אוטונומית" וכו'.

מדינת הרווחה, ולהכפיף את החברה כולה לאינטרסים של ההון הגדול. לא התקדמות במימוש **הפוטנציאלים של השחרור** הפכה את מדינת הרווחה למיושנת, אלא גידול עוצמתו של ההון הלאומי והבין-לאומי, שאינו מוכן (ואינו צריך) להסתגר עוד בגבולות שמדינת הרווחה מתירה לו.

תבוסתה של הפוליטיקה הסוציאליסטית בולטת כל-כך לעין, גם משום שבשלבים היסטוריים מסויימים נדמה היה שהיא נמצאת בעמדת נצחון (בראשית המאה העשרים ושוב – אם כי באופן אחר – באמצע המאה). הדרך האלטרנטיבית שהציעו הוגים "אוטופיסטים" דוגמת לאנדאואר ובובר לא זכתה אפילו לכך. תנועות קומונאליות שיתופיות לא הגיעו במאה העשרים לכלל עמדה של השפעה חברתית ניכרת, זולת מקרים בודדים, שהתנועה הקיבוצית בארץ-ישראל היא אולי הבולט שבהם. גם במקרים הללו, לא התחוללה "קפיצה איכותית", וחברי הקהילות הללו לא היוו יותר מאחוזים בודדים של החברה הכללית. קהילות שיתופיות מסוגים שונים עדיין קיימות ברחבי תבל, אך הן הולכות ונדחקות אל הקוטב המתבדל האסקפיסטי, או נכנעות בפני "חוקי המשחק" של הקפיטאליזם המאוחר, כפי שניכר ממצבה של התנועה הקיבוצית, שהיתה רק לפני עשורים מעטים תנועה קומונאלית רחבה (יחסית) בעלת-השפעה ומשגשגת.

הדרך הפוליטית והדרך האוטופיסטית-קומונאלית לשחרור החברה, שתיהן כשלו. לא רק שלא הצליחו לחולל קפיצה איכותית בסדר החברתי המודרני, הן גם לא מנעו את המשך ההתדרדרות. בעידן שבו הופכים הבריות משרתים חסרי-ישע של "הון" נטול-פנים וכל-יכול, שבו תרבות המונים מנוונת הולכת ומשתלטת על המרחב הציבורי ועל התודעות הפרטיות – עידן שבו האוטופיה ה"שחורה" של האקסלי, "עולם אמיץ חדש" נדמת לפעמים כנאיבית בהשוואה למציאות – שתי דרכי-השחרור הללו הולכות ומאבדות את העוגן ההיסטורי הקונקרטי, הולכות והופכות לאוטופיות מופשטות. מופשטת ואוטופיסטית כמוהן היא המטרה שאותה בקשו המהפכנים בשתי הדרכים: כינונה של חברה אנושית חופשית באמת. ב 1843 כתב פרידריך אנגלס כי "**הגרמנים הם אומה פילוסופית ולא יתכחשו לקומוניזם – ואף אינם יכולים להתכחש לו משעה שבוסס על עקרונות פילוסופיים מוצקים** [...]. [הגרמנים] **חייבים להתכחש לפילוסופים הגדולים שלהם שאת שמותיהם הם מעלים על-נס בתהילת אומתם, או שעליהם לקבל את הקומוניזם**"[75]. כחלוף מאה ושישים שנה, קשה להשתחרר מן המחשבה ש"הגרמנים", וכמוהם כל העמים המודרנים, בחרו באפשרות הראשונה.

כל ההתפתחויות שתוארו לעיל הן, לדעתי, בחזקת עובדות אמפיריות (פרט אולי לפיסקה הקודמת, ממנה משתמעת **הערכה מוסרית** ולא עובדתית-גרידא של מציאות זמננו). חשיבותה של התיאוריה הביקורתית של אסכולת פרנקפורט היא בכך שעיגנה את העובדות הללו בקונסטרוקציה תיאורטית נרחבת המציעה להן הסבר. כמובן, ההסבר מחזיר אותנו אל העובדות ומאיר אותן באור חדש. אם ההסבר תקף, הרי שכשלון הסוציאליזם אינו רק תולדה של קונסטלציה היסטורית מסויימת, של יחסי כוחות מסויימים במאבק או של טעויות טקטיות ואסטרטגיות. תבוסת הסובייקט המהפכני והעלמותו קשורות בתופעה עמוקה יותר: תבוסה והעלמות של הסובייקטיביות עצמה. בני האדם כמו חוזרים אל "העדר הקדמון", כשהם

---

[75] **אנגלס פרידריך, *"התקדמות הרפורמה החברתית בקונטיננט"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>,** (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 287.

מצויידים בטכנולוגיה גבוהה. הציויליזציה הופכת ל"ברבריות" החולשת על אנרגיה גרעינית. בחשבון אחרון, מצהירה התיאוריה הביקורתית ומודה: בני האדם אינם רוצים לכונן עצמם כסובייקטים חופשיים.

האם זהו מצב זמני או סופי? האם יוכל המעוות לתקון? האם החשיכה המשתררת היא ליקוי מאורות חולף או מותה של שמש התבונה? דומה שאנשי אסכולת פרנקפורט פוסחים בשאלה זו על שתי הסעיפים. במקומות שונים הם מצהירים כי עוד לא אבדה תקוותו של פרוייקט השחרור. אולם נדמה שהתיאוריה שלהם עצמם מראה את ההפך. מרקוזה, יותר משאר חבריו, חיבר בין הקטבים המנוגדים: אמונה עיקשת באפשרות השחרור, והכרה מלומדת וקודרת בחוסר-אפשרותו. המסה פרי-עטו "קונטר-רבולוציה והתקוממות" מסתיימת במשפט: "[...] **המהפכה הבאה תהיה עניינם של דורות, ו'המשבר הסופי של הקפיטאליזם' עלול לארוך כמעט מאה שנים**"[76]. הביטוי "המשבר הסופי של הקפיטאליזם" שייך לעולם המושגים של האופטימיזם המהפכני, שבו פתחתי את הדיון בפרק זה. מתוך משבר אחרון זה אמור היה לפרוח הסוציאליזם, כעוף החול מתוך האפר. מרקוזה, הנאמן למסורת המהפכנית, לא כופר בהשקפה זו, ואף עולה מדבריו ש"המשבר האחרון" כבר נמצא בעיצומו. אולם, הוא מבהיר כי משבר הקפיטאליזם אינו חייב להיות משבר **מהיר**: הוא יכול להמשך גם מאה שנים. הביטוי "מאה שנים" לא בא לקבוע לוח-זמנים מחודש למהפכה אלא להפך: למקם את המהפכה מחוץ לכל לוח זמנים שניתן לחזותו באופן רציונאלי. כך, במשפט אחד, אומר מרקוזה כי מהפכת השחרור בוא תבוא, וכי אי אפשר להצביע, במציאות ההיסטורית של זמננו, על שום תופעה, גורם או התפתחות מעמדיים-"סובייקטיביים" המכינים את בואה.

ובכל זאת, משהו צריך להאמר בשאלה "מה לעשות". תיאוריה הנמנעת – במוצהר או שלא במוצהר – מלומר דבר אודות הפראקסיס, חדלה, לדעתי, להיות תיאוריה סוציאליסטית. רק המחוייבות לפראקסיס אמנסיפטורי (נואש ככל שיהיה) עשויה למנוע מן התיאוריה הביקורתית מלהתגלגל בניגודה – בשמרנות. הטענה "מעוות לא יוכל לתקון" היא בעצם, מבחינה מעשית, אפירמאציה מוחלטת של הקיים. מה אפשר לעשות בעידן שבו כוחות השחרור הם חדלי-אונים כל כך? היש פראקסיס פוליטי, קומונאלי או אחר, שהוא בכל-זאת בעל טעם? בפרק הבא אראה, שהרברט מרקוזה אכן נשאר מחוייב למאבק השחרור, למרות עמדתו הקודרת ביחס לסיכויי השחרור. השקפתו אודות הפראקסיס האמנסיפטורי, עם שהיא נשארת מעוגנת במסורת המהפכנית-פוליטית של המארקסיזם, מתקרבת, מבחינות מסויימות, אל התפיסות האוטופיסטיות-קומונאליות שהציגו גוסטאב לאנדואר ומרטין בובר.

---

[76] **Marcuse, <u>Counterrevolution and Revolt</u>, p. 134.**

פרק 4.2: תשובתו של הרברט מרקוזה לשאלה "מה לעשות?"

תיאוריה סוציאליסטית, גם זו שמסקנותיה קודרות ביותר, אינה פטורה מן השאלה "מה לעשות?". שחרור האדם תלוי בהגשמת הסוציאליזם – זוהי הנחת יסוד שבה מחזיק, כמדומה, כל סוציאליסט (ומכל מקום – מחזיקים בה כל ההוגים שבהם עוסק מחקר זה). לכן, תבוסת הסוציאליזם אינה דבר שהוגה דעות סוציאליסטי יכול להשלים עמו, אם השלמה פירושה אפס מעשה. לטענה זו אין לחפש צידוקים **בתוך** התיאוריה הסוציאליסטית. היא בבחינת א-פריורי מוסרי לתיאוריה ולפראקסיס גם יחד. אולם כיצד אפשר להשיב על השאלה "מה לעשות?", בעידן שבו מובסות כל הפרקטיקות המהפכניות? יתכן שהצעד הראשון לגיבושה של תשובה חדשה הוא הערכה מחודשת של התשובות הישנות, שהתגלו כבלתי מספקות. התבוסה היתה מנת חלקן של המגמות המהפכניות הפוליטיות והאוטופיסטיות גם יחד (במשמעות שאחזתי בה במחקר זה). אפשר למנות סיבות רבות ושונות לתבוסה זו. אולם, אם יש תוקף לדין וחשבון שהוצג בחלקים השני והשלישי של מחקר זה, כלומר: אם המגמה הפוליטית וזו האוטופיסטית נכשלו שתיהן בפיתוח **גישה דיאלקטית** אל השחרור, כי אז ראוי לפחות להעלות את ההשערה, שכשלון זה מהווה גורם סיבתי לתבוסת הסוציאליזם במאבק על דמות החברה. כמובן, גם כאן שוררים יחסים של סיבתיות דיאלקטית ולא חד-כיוונית. לא פחות משכשלון הסינתזה שבין אוטופיה לפוליטיקה היווה גורם לתבוסת הסוציאליזם, הקשו התבוסות של הסוציאליזם (תבוסות מבית או מחוץ) על יצירתה של סינתזה כזאת בתיאוריה ובפראקסיס המהפכני: קשה היה לברוא אותה בעידן האופטימי של הסוציאליזם, אבל אפשר שקשה לא פחות לברוא אותה בעידן התבוסות. נדמה, שהדיכוטומיה "אוטופיה-פוליטיקה" שוררת גם בסוציאליזם המאוחר, בן המחצית השניה של המאה העשרים, ופריצת הדיכוטומיה הזאת נבלמת שוב ושוב.

בפרק זה אנסה להמחיש את בעיית הסינתזה של הפראקסיס הפוליטי והפראקסיס האוטופיסטי בעידן המשברי של הקפיטאליזם המאוחר, על ידי עיסוק בתשובותיו של הרברט מרקוזה לשאלה "מה לעשות?". בפרק הקודם עסקתי רבות בתפיסת "החברה החד-ממדית" שפיתח מרקוזה. כפי שאמרתי שם, מרקוזה, יותר משאר חבריו לאסכולת פרנקפורט, נשאר כל ימיו נאמן למסורת המחשבה המארקסיסטית המהפכנית. התביעה הנחרצת לשינוי העולם נוכחת בכתביו, גם כאשר למולה ניצבת התובנה המסקנית, הנחרצת לא פחות, שהעולם מסרב להשתנות. העובדה, שהתיאוריה הביקורתית מצהירה על עצמה כי היא חסרת תקווה, אינה פוטרת אותה, לדעת מרקוזה, מן החובה להשיב על השאלה "מה לעשות?". בהרצאתו על "קץ האוטופיה" הוא אומר: "[האופוזיציה שלנו] **מן הדין שתהא משוחררת מכל אשליה, אך גם חפשית מכל תבוסתנות, כי עצם קיומה של תבוסתנות יש בו משום בגידה באפשרויות החופש לטובת המצב הקיים**"[1]. בכל חיבוריו החשובים – גם הקודרים ביותר – מופיעה התיחסות לשאלת הפראקסיס האמנסיפטורי. אולם, כפי שאנסה להראות, התיחסות זו אינה זהה בכל החיבורים. אפשר לאתר קו התפתחות בהגותו של מרקוזה ב 15 השנים האחרונות לחייו (למן פרסום "האדם החד-ממדי" ב 1964), שבמהלכן אימץ בדיוניו אודות הפראקסיס האמנסיפטורי אלמנטים קונסטורקטיביים, המאפיינים בדרך-

[1] **מרקוזה, קץ האוטופיה**, עמ' 29.

כלל את המגמות המוגדרות במחקר זה כ"נאו-אוטופיסטיות". עם זאת, מרקוזה לא הפנה עורף לפראקסיס הפוליטי השוללני שאפיין את המארקסיזם. בכך, לדעתי, התקדם מרקוזה אל מעבר למארקסיזם האורתודוקסי ולזרמים האחרים בסוציאליזם הפוליטי-מהפכני, וכן מעבר לסוציאליזם הנאו-אוטופיסטי של המאה התשע-עשרה והמחצית הראשונה של המאה העשרים, בהבנת הקשר הדיאלקטי שבין פוליטיקה ואוטופיה.

התקדמות זו כרוכה גם בשינויים המטריאליים שהתחוללו בעידן הקפיטאליזם המאוחר, שבהתייחס אליהם פיתח מרקוזה את התיאוריה שלו. התיאוריה המארקסיסטית הקלאסית במאה התשע-עשרה עסקה בעיקר בהתהוות התנאים האובייקטיביים לשחרור (תנאים שמקומם בבסיס המטריאלי). התנאי הסובייקטיבי (התודעה המהפכנית) נתפס אמנם כתנאי הכרחי למהפכה, אבל בדרך-כלל, מארקס וממשיכיו הישירים לא ראו בו בעיה **עקרונית**. ההנחה היתה, כי על-מנת שתתחולל מהפכה, צריכים הפרולטארים פשוט להבין את הנסיבות האובייקטיביות של קיומם, את הפוטנציאלים לשחרור שברא אופן הייצור הקפיטאליסטי, ואת האופן שבו בולם הקפיטאליזם את הגשמת הפוטנציאלים הללו. דרך המלך לגיבושה ולהפצתה של הבנה זו היתה המאבק הפוליטי, התעמולה והחינוך. מבחינה זו היה מארקס נצר מאוחר לפילוסופיה של הנאורות, אשר גרסה שתיקון החברה עומד על הכרת האדם את עצמו. תרומתו של מארקס היתה בכך שהפנה את כיוון החקירה **ממושג** האדם אל אופן קיומו ההיסטורי-קונקרטי, מעולם האידאות אל השדה המטריאלי, על אפשרויותיו ומגבלותיו[2].

בתנאי הקפיטאליזם המאוחר, שאותם מנתח מרקוזה, הבשילו התנאים האובייקטיביים עד לדרגה המאפשרת שחרור במובן עמוק יותר מזה שחזה מארקס. הקידמה הטכנית יצרה אפשרויות ריאליות אובייקטיביות לצמצום דרסטי של ממלכת הכורח, ואף להכנסת יסודות של ממלכת החירות אל תוך ממלכת הכורח. מצד שני, חסימת הפוטנציאלים הללו עומדת ב"חברת השפע" בעיקר על היסודות הסובייקטיביים – על חסימת הרצון בשינוי: מידת השפע החומרי שלה זוכים כל בני החברה מאפשרת את שיכוך המוטיבציה המהפכנית. מתוך תנאים היסטוריים אלה מסתבר העיסוק הנרחב של מרקוזה בתנאי הסובייקטיבי דווקא, והצגת הפרובלמטיקה האימננטית לו. מארקס גרס, בדרך-כלל, כי הפרולטארים, משעה שיכירו באפשרויות הריאליות לשחרור, לא יוכלו שלא לרצות בו[3] – מעין גלגול מאוחר של ההשקפה האפלטונית אודות ההכרח

---

[2] הפניית מבט זו מופיעה גם כהתפתחות פנימית בתוך הגותו של מארקס עצמו: בכתביו המוקדמים, שלפני 1844, הוא מדבר, כדרך ה"פילוסופים", על "האדם" כנושאו של מאבק השחרור. בחיבורים המאוחרים יותר מופיע מושג ה"פרולטאריון" – קאטגוריה היסטורית, חברתית-כלכלית – ותופס את מקומו של מושג ה"אדם" המופשט.

[3] שני יוצאים-מן-הכלל חשובים לכלל זה הם חיבוריו של מארקס מראשית שנות החמישים על מהפכת 1848 בצרפת. בחיבור "מלחמת המעמדות בצרפת" ושוב ב"השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה" מארקס מבטא אכזבה מן הפרולטאריון הפריזאי, שבגד לכאורה ביעודו המהפכני (ובאופן ספציפי, הרשה, מבלי שיתקומם, שתבוטל זכות ההצבעה הכללית ב 1850), בעיקר משום השגשוג הכלכלי שזכה לו: **"צבא בן 150,000 איש בפאריס, הדחייה הממושכת של ההכרעה הסופית, דברי הפיוסין שהשמיעה העתונות, רוחם הנכאה של אנשי ה"הר" והצירים החדשים שנבחרו, שלוות-ההוד של הזעיר-בורגנים,** אך קודם-כל גאות התעשייה והמסחר **– מנעו כל נסיון-מהפכה מצד הפרולטאריון."** [מארקס, ***"מלחמת המעמדות בצרפת 1848 עד 1850"***, עמ' 155 (ההדגשות שלי – י.ג.)]; "[...] **אסור לנו לשכוח, ששנת 1850 היתה שנת גיאות תעשייתית ומסחרית מן המזהירות ביותר, משמע, הפרולטאריון של פאריס היתה לו עבודה לרוב.** [...] **בשוכחם את האינטרס המהפכני של מעמדם מפני רווחה של שעה, ויתרו הפועלים על הכבוד להיות כוח כובש, נכנעו לגורלם, הוכיחו שתבוסת-יוני 1848 נטלה מהם את כושר-המלחמה למשך שנים, ושהתהליך ההיסטורי שוב יתרחש לפי-שעה, בהכרח, מעל לראשם."** [מארקס, ***"השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה"***, עמ' 199]. דברים אלה של מארקס אודות השתלבותו מרצון של מעמד הפועלים בסדר הקיים, משום הרווחה הכלכלית המסויימת שהוא זוכה לה יכולים להראות כהטרמה לדיונים של הוגי אסכולת

שברציית הטוב עבור זה היודע את הטוב. אצל מרקוזה הדברים מורכבים יותר. לטענתו, בתנאים המטריאליים של "חברת השפע" יכול כל אדם סביר להכיר את האפשרויות הריאליות לשחרור, ובכל זאת ההמונים אינם רוצים בשחרור. ליתר דיוק: הכרת האפשרויות החברתיות והכלכליות מתווכת מבעד למנגנון של אינדוקטרינציה ומניפולציה, שההמונים עצמם נוטלים בו חלק פעיל. בפראפרזה על ההשקפה האפלטונית שהוזכרה לעיל, ובהיפוך מסויים שלה, נוכל לומר, שעל-פי מרקוזה, ההמונים אינם יודעים את הטוב משום שאינם רוצים בו, אינם רוצים להכירו ולממשו[4].

מורכבות זו, הנובעת בעיקרה מן ההתפתחויות המטריאליות (אם כי לא באופן ישיר), היא העומדת ביסוד ההתמקדות של מרקוזה בתנאי הסובייקטיבי, ובחיפוש הדרך להתגברות על הפרובלמטיקה המונעת את התגשמותו כתודעה מהפכנית המונית. מכאן העיסוק שלו באוטופיה ובפעולות **מחאה** – שני יסודות סוביקטיביסטיים במובהק – ונסיונותיו לנסח יחס דיאלקטי בין היסוד הסובייקטיבי הפוזיטיבי של מאבק השחרור (האוטופיה) ובין היסוד הסובייקטיבי הנגטיבי (המחאה). אולם, אנסה להראות בפרק זה, כי הגותו של מרקוזה נשארת, בחשבון אחרון, תחומה במסגרתו של הסוציאליזם הפוליטי. במקומות מסויימים (בעיקר בחיבוריו האחרונים) הוא מתקרב מאוד להצגתה של סינתזה דיאלקטית בין היסודות הנגטיביים-פוליטיים והפוזיטיביים-אוטופיים של מאבק השחרור – אך עד כדי פיתוחה השלם של סינתזה כזאת אין הוא מגיע.

שתי הערות מקדימות נחוצות כאן: ראשית, מרקוזה מרבה להשתמש בכתביו במונחים "פוליטיקה" ו"אוטופיה" (ובשמות התואר "פוליטי" ו"אוטופי"). חשוב לשים לב, כי המשמעות שמייחס מרקוזה למושגים הללו אינה זהה למשמעות המיוחסת להם במחקרי. את המושג "פוליטיקה" מגדיר מרקוזה (כפי שהראיתי בפרק הקודם) כ"**מעש שבו מתפתחים, מוגדים, מתקיימים ומשתנים המוסדות החברתיים הבסיסיים**"[5], הגדרה כללית שאינה מבחינה בין פיתוח אותנטי של המוסדות החברתיים לבין פיתוח מנוכר שלהם. במחקרי משמש המונח "פוליטיקה" בהוראה קרובה לזו שאצל מארקס, כפראקסיס **המנוכר** שבמהלכו מתפתחים המוסדות החברתיים. **המאבק המהפכני הפוליטי** הוא שלילת השלילה: הוא פעולה שוללנית בתוך הסדר הפוליטי ובכליו של סדר זה – מאבק מנוכר לביטולו של הניכור. בהגדרת ה"אוטופיה", מרקוזה קרוב הרבה יותר למסורת המארקסיסטית (אם כי, הוא נבדל ממנה **ביחסו** למושג זה). מרקוזה מבין בדרך כלל ב"אוטופיה" **היצגים** תיאורטיים, אמנותיים או אחרים של "עולם טוב יותר", של חברה אנושית משוחררת מניצול מניכור ומדיכוי וכן הלאה[6]. במחקר הנוכחי, לעומת זאת, מושפעת הגדרת האוטופיה גם ממרטין בובר. שיטתו של בובר (שאותה כיניתי "נאו-אוטופיזם") מדגישה במונח זה דווקא את יסוד **ההגשמה** בעולם המעשה: יצירה כאן ועכשיו של קבוצות אנושיות המשקפות באורחות חייהם משהו ממראה דמותה של חברת העתיד החופשית. על-מנת

פרנקפורט, ובעיקר מרקוזה, אודות הקבלה-מרצון של הסדר הדכאני ב"חברת השפע" של המאה העשרים. עם-זאת, נימה קודרת זו לא אפיינה את המשך הגותו של מארקס (כשם שלא אפיינה את החיבורים שקדמו למהפכות 1848). התפתחות תנועות הפועלים באירופה, ייסוד האינטרנציונאל הסוציאליסטי ב 1864 ובעיקר התקוממות הקומונה הפריזאית ב 1871, החזירו במידה רבה את בטחונו של מארקס בפרולטאריון כמעמד מהפכני בהתהוות.

[4] בלב העניין עומדות שתי המשמעויות של הפועל הלועזי "realize (to)". מארקס, כממשיך הפילוסופיה של הנאורות, גרס כי ההכרה (realization) של אפשרויות השחרור היא תנאי מוקדם למימוש (realization) שלהן. מן הדיון של מרקוזה אודות חברת הקפיטאליזם המאוחר עולה גם היחס ההפוך: מן הסירוב לממש את אפשרויות השחרור נובע הסירוב להכירן...

[5] **מרקוזה, __האדם החד-ממדי__**, עמ' 218 [**Marcuse, __One-Dimensional Man__**, p. 250].

[6] ראה, למשל: **מרקוזה, __קץ האוטופיה__**, עמ' 22; **Marcuse, __Eros and Civilization__**, pp. 149-150.

שנוכל לעמוד על הדמיון והשוני **המהותיים** שבין הנאו-אוטופיזם של בובר לבין ה"מארקסיזם האוטופיסטי" של מרקוזה, עלינו לזכור כל העת את הדמיון והשוני שבטרמינולוגיה.

שנית, בפרק זה אעסוק בחיבורים שונים של מרקוזה מבעד לפריזמה של תשובותיו לשאלה "מה לעשות". עניינים אחרים, חשובים כשלעצמם, הנידונים בחיבורים אלה, יעסיקו אותי רק במידה שבה יש להם השלכה ישירה על שאלה זו. הדיון יתמקד בכמה מחיבוריו העיקריים של מרקוזה מאז אמצע שנות השישים: "האדם החד-ממדי", "מסה על השיחרור", "קונטר-רבולוציה והתקוממות", קובץ ההרצאות "קץ האוטופיה", וכן המאמר "פרוטו-סוציאליזם וקפיטאליזם מאוחר", שכתב מרקוזה זמן קצר לפני מותו[7].

א. "האדם החד-ממדי"

פרק הסיכום של "האדם החד-ממדי" פותח בהצגה מחודשת של הבעיה הנפרשת בחיבור כולו: כל הפוטנציאלים של השחרור (ובמקום זה מדבר מרקוזה בעיקר על "כוח הדמיון") משולבים בתוך הסדר השורר, וכך מעוקרים ממהפכנותם. שילוב זה נשען על הפנמת הדיכוי והפיכתו לדיכוי מרצון, כשם שהוא משרת הפנמה זו.

> **"ושוב ניצבים אנו בפני הבעיה: בני-האדם המונהגים והמנוהלים – שהפכו את קיטוע-איבריהם לחירויותיהם-הם ולסיפוק צרכיהם-הם, ובכך הם שבים ויוצרים אותו בקנה-מידה נרחב – כיצד יכולים הם לשחרר את עצמם מכבלי-עצמם וגם מאדוניהם? איך נוכל אפילו להעלות על דעתנו שאפשר יהיה לצאת אי-פעם ממעגל-הקסמים הלזה?"**[8]

לכאורה, אין להעלות התפתחות כזאת על הדעת, ובדיוק משום כך מאפיין מרקוזה את חברת זמננו כחברה "חד-ממדית". אילו יכולים היינו להצביע על מגמות אלטרנטיביות לסדר הקיים החיות במסגרתו וחותרות בתוכו להגשמתן, היינו מכירים, מניה וביה, בממד נוסף של המציאות החברתית; היינו ניצבים אז עדיין, כפי שניצבה התיאוריה הביקורתית של החברה בראשיתה, **"לנוכח קיומם של כוחות אמיתיים (כוחות אובייקטיביים וסובייקטיביים) שבמסגרת החברה הממוסדת, שנעו (או שאפשר היה להנחותם) לעבר כינונם של מוסדות ראציונליים וחופשיים יותר** [...]"[9]. השינוי במצבו של פרוייקט השחרור בתנאי הקפיטאליזם המאוחר אינו אלא העדרם המוחלט של כוחות כאלה. אבל האם פירוש הדבר שהתיאוריה הביקורתית של החברה **"נסוגה ופורשת משדה-הקרב"**[10]? גם כאן תשובתו של מרקוזה שלילית. אלא שהאופן שבו עשויה התיאוריה לתרום תרומה חיובית למאבק בשדה-הקרב של השחרור (שדה השייך מעצם טיבו בעיקר לתחומו של הפראקסיס), הוא בנאמנות לאמת של התיאוריה. שינוי העולם הוא העיקר, אולם פירוש אמיתי של העולם הוא תנאי מקדים לשינויו. ומה אם מתוך פירוש העולם כ"חד-ממדי" מכירה התיאוריה הביקורתית בחוסר האונים שלה עצמה **כחלק** מחד-ממדיות זו? העובדות המקנות תוקף

---

[7] לפרטים הביבליוגראפיים של חיבורים אלה, ראה בהמשך הפרק.

[8] **מרקוזה**, **<u>האדם החד-ממדי</u>**, עמ' 218 [**Marcuse, <u>One-Dimensional Man</u>**, pp. 250-251].

[9] **שם**, עמ' 221 [**ibid**, p. 254]. מן הסתם מרקוזה מתכוון כאן למארקס עצמו, ולמארקסיזם של ראשית המאה העשרים.

[10] **שם**, עמ' 220 [**ibid**].

לתיאוריה הביקורתית של החברה שרירות וקיימות, **"אך העובדות והאלטרנטיבות מרחפות בחללנו בקטעים שאינם מתקשרים זה לזה, או כעולם של אובייקטים אילמים ודוממים, ללא סובייקט – ללא מעש שיניע אובייקטים אלה וידדיכם בכיוון חדש"**[11]. שחרורה של החברה אינו יכול להיות מעשה ידיה של התיאוריה. הוא יכול להתבצע רק כפראקסיס[12] - כפראקסיס של **"סובייקט היסטורי חדש מעיקרו"**[13]. התיאוריה הביקורתית עצמה מעידה על העדרו של פראקסיס כזה, על חוסר האפשרות, בתנאים ההיסטוריים הקיימים, של סובייקט היסטורי כזה. על כן, אומר מרקוזה, אין התורה הדיאלקטית (התיאוריה הביקורתית) יכולה להציע פתרון ודרך לתיקון. אין היא יכולה להיות פוזיטיבית. היא מבקרת את המציאות ומצביעה על האפשרויות לכינונה של מציאות אחרת, טובה יותר. יותר מכך אין באפשרותה לעשות. הפראקסיס אינו נענה להדרכתה של התיאוריה, וכל עוד הוא מתמיד בסירובו, נשארות האפשרויות לאורח-חיים טוב יותר בגדר אוטופיות מופשטות[14]. ושוב, "סרבנותו" של הפראקסיס אינה עניין מקרי או חולף: התיאוריה עצמה מסבירה כיצד מונעים הכוחות השוררים את זיווגו של הפראקסיס האנושי עם התיאוריה האמנסיפטורית[15].

ב"פוליטיאה" של אפלטון מסביר סוקרטס לאדימאנטוס, שאם אין המוני-העם נעזרים בפילוסופים (אלה המחזיקים בתיאוריה האמיתית) לשם תיקונה של מדינתם, יש להאשים בכך את הראשונים ולא את האחרונים[16]. מרקוזה נמנע מלאמץ פתרון קל זה (שגם במסגרת הדיאלוג של אפלטון הוא חשוד בסתירתיות[17]). התיאוריה, הנותנת הסבר עקרוני מדוע אין הפראקסיס נענה לה ואינו יכול להענות לה, מסירה בכך את נטל האשם מן הפראקסיס ומעצמה גם יחד. היא מתארת את בני האדם כקורבנות חפים של עצמם, ואת המציאות כנטולת אשם ונטולת תקווה, שזו, אולי, צורתה הטהורה של **הטרגדיה**.

ובכל זאת, משהו צריך להאמר בשאלה "מה לעשות", שכן מרקוזה שולל, כאמור, את האפשרות של נטישת המאבק. איזו תשובה יכולה להשיב על שאלה זו התיאוריה הביקורתית, המכירה בחוסר האונים שלה? נראה, שכאן יש להבחין בין **נמענים שונים** של התיאוריה. להמונים, לכלל בני החברה, לציבור הרחב וכדומה – יכולה התיאוריה להשיב תשובות נחרצות. היא יכולה להצביע על האפשרויות לחירות הגלומות בכינונם של יחסי-ייצור סולידאריים (שאינם מוכפפים

---

[11] **שם**, עמ' 219 [**ibid**, p. 253].

[12] **שם**, עמ' 220 [**ibid**].

[13] **שם**, עמ' 219 [**ibid**, p. 252].

[14] See also: **Marcuse, *"Repressive Tolerance"***, p. 93.

[15] שני פסוקים של קארל מארקס, מן ההקדמה ל"ביקורת פילוסופיית-המשפט של היגל" עולים כאן על הדעת, ואפשר שמרקוזה מרמז להם במכוון. **"דק באמצעותה של עוצמה חומרית ניתן להפוך את העוצמה החומרית על-פיה"**, אומר מארקס, **"אולם גם התיאוריה נהפכת לעוצמה חומרית מרגע שהיא אוחזת בהמונים"** [**מארקס, *"לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 72]. וחמש פיסקאות אחר כך הוא אומר: **"לא די בבך שתשאף המחשבה לממש את עצמה; המציאות אף היא חייבת לשאוף להגיע אל המחשבה"** [**שם**, עמ' 73]. מן הניתוח של מרקוזה אודות חברת הקפיטאליזם המאוחר עולה, שהמפגש בין התיאוריה לפראקסיס חסום משני הכיוונים, ושכל אחת מן החסימות מזינה את רעותה: התיאוריה אינה יכולה לאחוז בהמונים, ועל כן "עוצמתה החומרית" מעוקרת, והיא נשארת חסרת-אונים. המציאות מסרבת לשאוף אל המחשבה, מסרבת לממש את התיאוריה. שאיפתה של התיאוריה לממש את עצמה, כלומר: להניע פראקסיס שישחרר את החברה, נותרת בתנאים אלה שאיפה חסרת תקווה.

[16] **אפלטון, *"פוליטיאה"***, עמ' 386 (בחלוקה הקאנונית: 489).

[17] שכן סוקרטס מסביר ב"משל האניה" (שעליו נסמכת הטענה דלעיל), כמו גם במקומות נוספים בדיאלוג, שחוסר יכולתם של המוני העם להכיר את הטוב (ומכאן: חוסר נכונותם לקבל את הנהגתו של הפילוסוף האמיתי) נובע מסיבות עקרוניות שאינן תלויות בהם. ההמונים הם **קורבנות** של סירובם שלהם לשמוע לפילוסוף, אבל ספק אם אפשר להטיל עליהם **אשם** בעוון סירוב זה.

לאינטרסים פרטיים אנטגוניסטיים), בשיכוך מאבק הקיום, בפיתוחם השלם של המשאבים הקיימים לסיפוק הצרכים החיוניים של כל אדם ואדם, בהענות החברתית לצרכים אירוטיים ואסתטיים, בהסרתו של ה״דיכוי העודף״[18] וכן הלאה. ״תשובות״ מעין אלה פזורות לרוב בין דפי ״האדם החד-ממדי״ ובחיבורים אחרים של מרקוזה. לחלופין, יכולה התיאוריה לאחוז בדרך השלילה ולהצביע על הדברים שביטולם עשוי לפתוח פתח לשחרור. כך, למשל, מופיע ב״האדם החד-ממדי״ הרעיון אודות השתקתם של אמצעי התקשורת והבידור המסחריים, שהעדרם הפתאומי היה מטיל את הפרט...

״[...] לחלל ריק טראומטי, בו היתה ניתנת לו הזדמנות לתהות ולהרהר, להכיר את עצמו (או, אם נדייק בלשוננו, את שלילת עצמו) ואת חברתו. בהתייתמו מאבותיו המדומים, ממנהיגיו הכוזבים, מחבריו ומבאי-כוחו המזויפים, יהא עליו לשוב וללמוד הכל מבראשית. אך המלים שהיה אותו אדם משמיע והמשפטים שהיה מרכיב – אפשר שיהיו שונים בתכלית מאלה שהוא משמיע ומרכיב כיום. והוא הדין בשאיפותיו ובפחדיו.״[19]

אולם ה״תשובות״ הנחרצות הללו הן, כמובן, מופרכות לחלוטין, לא מבחינת ערך האמת שלהן אלא מבחינת ערכן המעשי, כלומר: הסיכוי שהנמענים ישמעו להן (בדוגמא שלעיל, כמו גם במקומות אחרים, מרקוזה מציין במפורש את המובן מאליו – את העובדה שדוגמא זו היא, למרבה הצער, דמיונית לחלוטין). לאמיתו של דבר, אין כאן ״תשובות״ של ממש, אם במושג ״תשובה״ מניחים מידה סבירה של תקשורת אפקטיבית בין הדובר ונמענו. כפי שנאמר כאן שוב ושוב, תיאורית החד-ממדיות עצמה מסבירה מדוע אין טענות ממין זה יכולות להתרגם לפראקסיס המוני אפקטיבי. נחרצותן של התשובות – ואפילו אמיתותן – קשורות כאן לבלי הפרד עם חוסר האונים שלהן, עם העובדה שאין מי שישמע להן ויקבלן.

אך יש לה לתיאוריה הביקורתית גם נמענים אחרים: לא ההמונים, אלא המעטים – אלה הנושאים ומפתחים את התיאוריה, ואלה הנוחים, משום מעמדם, אופיים או תנאי חייהם, לשמוע לה. בנקודה זו טעו כמה ממבקריו של מרקוזה (למשל: אלסדייר מקינטייר[20]) בטענם, שעל-פי הנחותיה של תיאורית החד-ממדיות עצמה, לא ייתכנו כלל אנשים המציגים תיאוריה כזאת, או כאלה שהתיאוריה משכנעת אותם. שהרי (שואלים מבקרים אלה), אם מנגנוני השליטה והפיקוח של החברה החד-ממדית הם טוטאליים, ואם הם שולטים לא רק על התנהגותם של הפרטים אלא גם על נפשותיהם – על תפיסת המציאות שלהם, על תובנותיהם, תשוקותיהם ופחדיהם – כיצד יכול הפילוסוף מרקוזה, וכיצד יכולים תלמידיו, לחמוק מהתניה חברתית זו? כיצד יכולים להתקיים אנשים המפתחים, מלמדים ולומדים את התיאוריה הביקורתית? כמובן, מטרתו של טיעון זה אינה לכפור בקיומו של הרברט מרקוזה, או בקיומם של אנשים המושפעים מתורתו (נהפוך הוא: הטיעון שואב מידה של עוצמה מן העובדה שמרקוזה הפך, בסוף שנות השישים, לפילוסוף ידוע ומצוטט, ולמעין מנהיג של תנועת הסטודנטים). מטרת הטיעון היא להעמיד את

---

[18] עיין עמ׳ 258-261 לעיל.

[19] **מרקוזה, __האדם החד-ממדי__**, עמ׳ 214 [**Marcuse, __One-Dimensional Man__**, pp. 245-246].

[20] **MacIntyre Alasdair, __Marcuse__**, Fontana/Collins (London, 1970), pp. 62-63.

מרקוזה ואת התיאוריה שלו בפני דילמה: או שהתיאוריה הביקורתית מהווה בעצמה חלק אינטגראלי מן המציאות החד-ממדית שאותה היא מבקרת (ואם כך אין היא באמת "ביקורתית"), או שהתאור של חברת הקפיטאליזם המאוחר כחברה חד-ממדית הוא מופרך או לפחות מוגזם, שכן, לראיה, חברה זו עצמה מאפשרת את קיומה של תיאוריה שוללנית כזו של מרקוזה. אולם, אף שכל אחת מקרני הדילמה היא, לדעתי, ביקורת חשובה ומעניינת על התיאוריה של מרקוזה, הרי הדילמה עצמה יסודה בטעות: בניסוחים השונים של תיאורית החד-ממדיות מרקוזה לא טען שחשיבה ביקורתית-שוללנית ביחס לסדר הקיים אינה אפשרית כלל, אלא רק שחשיבה כזאת היא בהכרח **חסרת אונים ומנותקת מפראקסיס אפקטיבי**. אפשר לומר שהתיאוריה הביקורתית היא חיצונית לסדר החד-ממדי; חיצונית לו בשני מובנים: ראשית, כי בהיותה (רק) תאוריה היא משוחררת משררתו, ושנית, שאין לה כלל ערוצים אפקטיביים להשפיע בהם על הסדר הזה. לאמיתו של דבר, שני המובנים הללו תלויים זה בזה ומבנים זה את זה: במידה שבה התיאוריה הביקורתית משוחררת מכבלי המציאות החד-ממדית, כך היא חסרת אונים ביחס למציאות זו; במידה שהתיאוריה חסרת אונים יותר, כך היא נהנית מחירות (מופשטת, עקרה) גדולה יותר.

כלומר, על פי תפיסת החד-ממדיות של מרקוזה, יתכנו גם יתכנו סובייקטים האוחזים בתיאוריה הביקורתית, או שאזניהם כרויות לה. אחד מסימני ההיכר של סובייקטים אלה (אולי סימן ההיכר המובהק ביותר שלהם) יהיה חוסר האונים שלהם להשפיע השפעה של ממש על המציאות, האופי הנואש של מאבקם[21]. מה יכולה התיאוריה הביקורתית לענות על השאלה "מה לעשות" כאשר השאלה באה מצידם של אלה המקשיבים לתיאוריה באהדה? מה יכול מרקוזה להשיב על השאלה – לא לאלה הרואים בו אנארכיסט מסוכן המאיים על הסדר הטוב, על שלטון החוק ועל המוסר הציבורי, וגם לא לאלה שכלל אינם מודעים לקיומו או לקיומה של התיאוריה שלו, אלא לאלה הרואים עצמם תלמידיו? כתשובה לשאלה זו מופיע בעמודי הסיום של "האדם החד-ממדי" הרעיון בדבר "הסירוב הגדול"[22] (Great Refusal) או: "הסירוב המוחלט"[23] (Absolute Refusal –): משום הטוטאליות של הדיכוי בחברה החד-ממדית, אומר מרקוזה, חייבת גם ההתנגדות לדיכוי להיות טוטאלית, להוות **"צורתה הצרופה של השלילה"**[24]. "הסירוב הגדול" אינו אלא ביטויה, חסר-האונים מבחינה פוליטית, של שלילה טוטאלית זו. מרקוזה אינו מתאר בפירוט את "הסירוב הגדול". כמעין הסבר למושג הוא מצטט מדבריו של מוריס בלאנשו מכתב העת הרדיקאלי "Le Refuse" מאוקטובר 1958[25]. על-יסוד המשפט החותם את הציטוט, ורמזים נוספים שנותן מרקוזה בהמשך הדברים, יכולים אנו להבין את "הסירוב הגדול" כ"סירוב לקחת חלק, להשתתף". סירוב להשתתף במה? בכל מערכות החיים שנשלטות על-ידי הרציונאליות הדכאנית של החברה החד-

[21] כאן אפשר להציג נגד תורתו של מרקוזה טענה ביקורתית כדלהלן: דומה שהתיאוריה מגדירה מראש את מושגיה באופן ההופך אותה לבלתי-ניתנת להפרכה. אם פראקסיס פוליטי אלטרנטיבי לסדר השורר מתאפיין ממילא בחוסר אונים, ואם פראקסיס פוליטי אפקטיבי הוא בהכרח לא-אלטרנטיבי (כלומר: משולב בסדר השורר), כי אז בהכרח תהיה כל תופעה בתחום הפראקסיס חסרת אונים או חלק ממנגנון הדיכוי. על כך חייב מרקוזה להשיב, כי הניגוד שבין האלטרנטיביות והאפקטיביות אינו הנחת-יסוד של התיאוריה אלא מסקנה שלה, ומסקנה זו עומדת שוב ושוב למבחן אמפירי. ברגע שבו נוכל להצביע (במידה של סבירות ובאופן רציונאלי), על קיומו של פראקסיס פוליטי אפקטיבי, משנה מציאות, יהיה זה אות לכך שתיאורית החד-ממדיות אינה תקפה, או **שכבר** אינה תקפה. את "חיפושיו" של מרקוזה אחר סובייקט מהפכני אפשר לראות גם כנסיון חוזר ונשנה לערער על מסקנותיה הקודרות של התיאוריה שלו עצמו.

[22] **שם**, עמ׳ 223 [**ibid**, p. 257].

[23] **שם**, עמ׳ 221 [**ibid**, p. 255].

[24] **שם**, שם [**ibid**].

[25] **שם**, עמ׳ 222-221 [**ibid**, pp. 255-256].

ממדית. אולם, יש לזכור, שעל פי הדין וחשבון של מרקוזה עצמו, פשתה החד-ממדיות **בכל** תחומי החיים של החברה המערבית המודרנית. החד-ממדיות היא טוטאלית, כלומר: אין מקום פנוי ממנה. "הסירוב הגדול" שולל את חברת הקפיטאליזם המאוחר "מבחוץ" לכאורה (כי אין בתוכה מקום שאינו "נגוע" כבר בחד-ממדיות), ושולל את כולה כמקשה אחת. כבר מכאן ניכרת הפרובלמטיקה שבמושג זה. היש בכלל "חוץ" לחברה החד-ממדית? והאם אפשר לתאר, במסגרת ניתוח דיאלקטי הגליאני-מארקסי כזה של מרקוזה, מניע חיצוני לתמורה חברתית?

ההבדל המהותי בין "הסירוב הגדול" לבין הפראקסיס המהפכני של מארקס ניכר לעין. בכל כתביו הפוליטיים והפרוגרמטיים קרא מארקס למהפכנים "להשתתף במשחק", לפעול בתוך הסדר הבורגני (ובפרט בתוך הפוליטיקה הבורגנית) ובאופן זה להופכו "מבפנים". מדוקטרינת ה"שינוי מבפנים" של מארקס נובע בהכרח, שהשלילה אותה צריכים להציב הקומוניסטים לסדר הקיים אינה טוטאלית: הם מקבלים את הסדר הזה על-מנת לשנותו, לבטלו דיאלקטית (וביטול דיאלקטי מכיל בצד היסוד הנגטיבי גם יסוד אפירמטיבי). דווקא בקונין וחבריו באנארכיזם הציגו, מתוך פולמוס חריף עם מארקס, עמדה של "שלילה חיצונית". במידה שבה מדבר מרקוזה בזכותו של "הסירוב הגדול", הוא מתגלה כ"אנארכיסט" הרבה יותר מכפי שהוא "מארקסיסט", ואף מרחיק לכת אל מעבר לאנארכיזם הקלאסי: ה"סירוב להשתתף" שהציגו האנארכיסטים במאה התשע-עשרה היה בעיקרו סירוב להשתתף **בפוליטיקה**, ולא הפניית עורף טוטאלית לכל המוסדות של חברת זמנם, כפי שמשתמע ממושג "הסירוב הגדול". יש להדגיש, עם זאת, שהפער שבין מארקס ומרקוזה נובע באורח הגיוני מתוך תפיסת החד-ממדיות של האחרון, כלומר: מתוך הניתוח המארקסיסטי שהציג מרקוזה אודות חברת הקפיטאליזם המאוחר (שאותה מארקס לא הכיר). תביעתו הנחרצת של מארקס לשינוי "מבפנים" נבעה, כפי שמסביר מרקוזה עצמו (בלי לנקוב בשמו של מארקס), מזיהוי של כוחות אמיתיים, אובייקטיביים וסובייקטיביים שנעו, במסגרת החברה הממוסדת ובתוכה, לעבר כינונה של הוויה רציונאלית וחופשית יותר[26]. נקודת המוצא לא היתה א-פריורית או מטאפיסטית, אלא אמפירית והיסטורית קונקרטית. ניתן היה **להצביע** על הכוחות הללו. אולם, אם המחקר הביקורתי של חברה הנתונה בשלב היסטורי אחר – שלב הקפיטאליזם המאוחר שאותו חוקר מרקוזה – מגלה כי הפוטנציאלים הריאליים הללו לשינוי כבר אינם קיימים (או עדיין אינם קיימים), מתבטל התוקף של התביעה "לשנות מבפנים". באופן דומה אפשר להראות, כי גם הקיצוניות היתרה של הסירוב המרקוזיאני (ביחס ל"סירוב להשתתף בפוליטיקה" שהציגו האנארכיסטים במאה התשע-עשרה) מוסברת מתוך התיאוריה אודות החד-ממדיות: בתנאי הקפיטאליזם המאוחר (שלא כמו במאה התשע-עשרה) חרג הדיכוי מתחומי הכלכלה (אופן הייצור) והפוליטיקה (השליטה החברתית המתקפת את אופן-הייצור) והוא מקיף כעת את הכל: את העבודה, את הפנאי, את הבידור, את מערכות היחסים בין הבריות, את מחשבותיהם של בני האדם, את המאוויים שלהם, את שאיפותיהם ופחדיהם, את תת-המודע שלהם. וככל שהדיכוי מקיף יותר, חייב גם הסירוב, על פי אותו הגיון, להיות מקיף יותר. אל מול דיכוי טוטאלי ניצב רק סירוב טוטאלי. אך כאמור, משום הטוטאליות של הדיכוי, הסירוב הוא חסר אונים.

---

[26] **שם**, עמ' 221 [**ibid**, pp. 254-255].

אם אנו מבינים את "הסירוב הגדול" של מרקוזה כמעין פראקסיס אמנסיפטורי, ואפילו רק כדבר הקרוב ביותר לפראקסיס אמנסיפטורי האפשרי בתנאי החברה החד-ממדית, אנו נתקלים מיד באבסורד שברעיון אודות פראקסיס אמנסיפטורי המצהיר על עצמו מלכתחילה כחסר אונים. לא זה המקום לדון בבעיה זו. אולם יש לומר, שהגדרת עמדתו של מרקוזה כאבסורדית אינה האשמה דווקא. אפשר שהיא מהווה **פתרון פילוסופי** למה שנראה לכאורה כסתירה. אבל חוסר-האונים (המודע לעצמו) אינו המאפיין היחיד של "הסירוב הגדול", וברצוני להצביע כאן על מאפיינים נוספים שלו, חשובים לא פחות, ופחות מוצהרים (אולי גם פחות מודעים) בחיבור "האדם החד-ממדי". ראשית, ברור שסירוב זה הוא **מופשט**. מרקוזה עצמו מעיד עליו ככזה, אך הוא קושר את המופשטות לכך שאין כוחות חברתיים משמעותיים, בתוך החברה הקיימת, הנושאים את הסירוב הזה (אין סובייקט מהפכני המהווה – כפי שהיווה הפרולטאריון בתורתו של מארקס – תנאי הכרחי לקיומו של הסדר החברתי השורר, ובה בעת שלילה נחרצת בפועל של סדר זה). לטענתי, "הסירוב הגדול" הוא מופשט גם במובן חמור יותר – הוא מופשט גם עבור המעטים וחסרי-האונים המקבלים אותו (או מדמים בליבם שהם מקבלים אותו) כתשובה לשאלה "מה לעשות". האדם (כל אדם) הוא מעצם קיומו חלק בלתי נפרד מן היחסים החברתיים שבהם הוא נתון (אין הוא נפרד מהם אף שהוא נבדל מהם). מרגע שאדם נולד לתוך עולם חברתי (ועולם של טבע "מחוברת"), הוא קשור לחברה בטבורו, לשם אספקת צרכיו החיוניים – צרכי קיום בסיסיים וצרכים אנושיים "גבוהים". מן התלות החברתית הזאת אפשר להתעלם רק על דרך הדמיון, ואפשר לבטל אותה רק במוות. כלל עקרוני זה היה נכון מאז ומעולם, וכבר אריסטו קבע אותו במפורש. הוא נכון שבעתיים בחברה המודרנית המתועשת, שבה משתתפת האנושות כולה, במישרין או בעקיפין, בייצורו של כל מוצר חומרי או רוחני. ועוד משנה תוקף מקבלת הטענה דלעיל, אם אנו מקבלים את הדין וחשבון של מרקוזה עצמו אודות שררתה הטוטאלית של החברה החד-ממדית. ה"סרבנים" המבטאים את "הסירוב הגדול" הם בהכרח חלק מן החברה שלה הם מסרבים. עובדה זו ניכרת במיוחד (ואף היתה ידועה היטב למרקוזה) באופן שבו הפכו מרקוזה עצמו, וביקורת החברה שהציג, לסחורה תרבותית[27], אבל היא מתגלה באינספור ביטויים קונקרטיים ומיידיים הרבה יותר: אי אפשר לחיות בעולם מבלי לקבלו במידה רבה. כאשר אדם נוסע במכונית, או קונה כרטיס טיסה לפרנקפורט, או רוכש ספר, כאשר הוא לומד או מרצה באוניברסיטה, כשהוא קונה בדים וצבע על-מנת לצייר כרזות להפגנה של השמאל הרדיקאלי, כאשר הוא עובד למחייתו וקונה במכולת – הוא משתתף במשחק! ואם השתתפות במשחק פירושה אישור הקיים הדכאני, הרי שבכך הוא מאשרו. בכל רגע כזה הוא משעה את "הסירוב הגדול" (או לפחות מקטין אותו). בכל רגע כזה, כלומר, בחלק החשוב (מבחינה כמותית ואיכותית) של חייו. במלים אחרות: הסירוב המוחלט, שהוצג כפראקסיס האפשרי היחיד בתנאי החברה החד-ממדית, הוא לאמיתו של דבר פראקסיס בלתי-אפשרי. השלילה הטוטאלית אינה יכולה להתגשם

[27] אביא כאן דוגמא אחת לעניין זה, שהיא בוטה במיוחד ואולי אפילו משעשעת: בידי מהדורה אנגלית של "האדם החד-ממדי" משנת 1991 (הדפסה חוזרת ב 1994), בהוצאת Routledge (על פי הסכם עם הוצאת Beacon Press). על הכריכה הקדמית של הספר, מתחת לשם החיבור, שם המחבר, (וציון שמהדורה זו מכילה מבוא חדש מאת דוגלס קלנר) כתוב: "הביקורת הקלאסית אודות החברה התעשייתית המודרנית – יותר משלוש מאות אלף עותקים נמכרו" ["The classic critique of modern industrial society – more than 300,000 copies sold"]. האם לא חש המוציא לאור בסתירה המוזרה שבין שני חלקי הפסוק דלעיל (או, לפחות, כי החלק השני של הפסוק מהווה הוכחה לחוסר האונים של הביקורת שעליה מוצהר בחלק הראשון)? או אולי הרגיש בדבר והתעלם מכך משום כללי קידום המכירות? תוכנו של הספר מציג ביקורת נוקבת על המסחור הטוטאלי בחברת השפע. על כריכתו מופיע פסוק המתגאה באלפי האנשים שרכשו את הספר, כעדות לטיבה של הסחורה המוצעת כאן. ספר כזה מהו איפוא? נגאציה של החברה הממוסחרת או אפירמאציה שלה? "סירוב גדול" או חלק מן השיטה?

בפראקסיס. היא נשארת, איפוא, שלילה תיאורטית-גרידא (במידה שהיא מכירה בהיותה נטולת פראקסיס) או אף חמור מכך: שלילה אידאולוגית (במידה שהיא מסתירה זאת מעצמה, ומדמה להיות פראקסיס). על-מנת לחרוג מעמדתה ה"רוחנית" גרידא (בין בצורתה התיאורטית, בין בצורתה האידאולוגית), על-מנת ללבוש ממשות, צריכה השלילה לוותר על הטוטאליות שלה.

אופיו הנגאטיבי של "הסירוב הגדול" מתבטא גם בכך, שביטויו הקונקרטי היחיד הוא **המחאה הפוליטית** (מחאה שאת פניה מקדם הממסד השולט בכלבי-משטרה וברובים, או ב"סובלנות דכאנית"[28] – הכל לפי המקרה, צרכי הדיכוי ואפשרויותיו). לדעתי, הטענות הביקורתיות שהוצגו במחקר זה ביחס לפראקסיס הפוליטי שעליו המליץ מארקס, נכונות ביתר שאת ביחס לפראקסיס הפוליטי של ה"מחאה". המחאה גם היא סוג של פעולה פוליטית, אולם בהוותרה לבדה, היא פעולה פוליטית חסרת ישע. כזכור, הגדרנו שני מומנטים מנוגדים בסוציאליזם: המומנט השוללני-הרסני הוא המומנט הפוליטי הנאבק בתוך שדות הכוח של הפוליטיקה הבורגנית על-מנת לבטל את הפוליטיקה הזאת. המומנט החיובי-קונסטרוקטיבי, המומנט ה"אוטופיסטי", הוא בנייתם בפועל של יחסים אנושיים חדשים, משוחררים מן הניכור והניצול. המאבק הפוליטי שבשבחו דיבר מארקס מתכנס כמעט לחלוטין במומנט הראשון, ועל יסוד זה טענתי, כי בתורת המהפכה שלו מופיעים שני שלבים בסדר כרונולוגי: ראשית, מאבק פוליטי נגאטיבי (עד המהפכה) ולאחריו קונסטרוקטיביזם פוזיטיבי. גם המחאה היא כוח שולל, אולם ככל שהיא שוללת את העולם הנתון, אין היא יכולה לשלול אותו אלא בשפתו שלו[29]! המחאה מְלֵאָה את העולם שנגדו היא מוחה – היא מוקיעה עולם זה, מערערת עליו, "חושפת את פרצופו האמיתי" וכן הלאה. אולם כשהיא עושה זאת, **וככל** שהיא עושה זאת, כך אין היא רואה דבר ואין היא יוצרת דבר מלבדו[30]. והמחאה היא פעולה פוליטית חסרת ישע לא רק על-יסוד הדיון שפורש מרקוזה ב"האדם החד-ממדי". הפסוק העממי "הכלבים נובחים והשיירה עוברת" היה נכון גם לפני תקופת הקפיטאליזם המאוחר. אכן, נביחות הכלבים עשויות לפעמים להביא לעצירת השיירה, אבל לשם כך דרושים דברים נוספים מלבד נביחות.

---

28 "סובלנות דכאנית", בין השאר, מציינת נקיטה של עמדה סובלנית מופשטת, נייטרלית, כלפי כל עמדה – פרוגרסיבית או ריאקציונית, משחררת או דכאנית. סובלנות מעין זו – שהיא מאפיין תרבותי חשוב בחברת הקפיטאליזם המאוחר – "פורקת" את הביקורת הרדיקאלית מנשקה, ו"משלבת" אותה בתוך הסדר הקיים, כמחאה "לגיטימית" ודווקא משום-כך חסרת אונים. עניין זה מוצג במאמרו של מרקוזה "הסובלנות הדכאנית":
Marcuse Herbert, ***"Represive Tolerance"***, pp. 81 ff.
וראה גם, במחקר זה, עמ' 240 לעיל.

29 המדובר כאן במחאה **פוליטית** במובן המקובל של מושג זה (הפגנות, גילויי-דעת, שביתות שבת וכדומה). מרקוזה עסק גם בדפוסים אחרים, פחות ישירים ופחות פוליטיים של מחאה, ובפרט במחאה המתבטאת באמנות האותנטית (ובפילוסופיה). כאן יכולה, אמנם, המחאה להשתחרר משפתה של המציאות הדכאנית, ולעצב עולם שונה בתכלית, אך כמובן, אין זה עולם ממשי אלא רק **מראית עין** של מציאות, וה"שחרור" מושג כאן במחיר של חוסר-אונים, חוסר "אפקטיביות פוליטית". אף שמרקוזה ייחס חשיבות רבה לממדים אלה של אוטונומיה מחשבתית, לא ראה (ולא הסכים לראות) במחאה האמנותית תחליף למאבק הפוליטי, כלומר – למחאה הפוליטית. ועיין בדבריו הפולמוסיים שצוטטו לעיל בעמ' 284.

30 ברטולד ברכט העניק לפרובלמטיקה זו ביטוי פואטי מדוייק באחד משירי המחזור "אל הדורות הבאים":

"וְיָדַעְנוּ הֵיטֵב:
גַּם שִׂנְאָה לְשִׁפְלוּת
מְעַוֶּתֶת אֶת תַּוֵי הַפָּנִים.
גַּם הַזַּעַם נֶגֶד אִי-צֶדֶק
מַצְרִיד אֶת הַקּוֹל. אַךְ! אֲנַחְנוּ,
שֶׁרָצִינוּ לְהָכִין אֶת הַקַּרְקַע לִידִידוּת,
לֹא יָדַעְנוּ לִהְיוֹת יְדִידוּתִיִּים בְּעַצְמֵנוּ."

[**ברכט ברטולט**, ***"אל הדורות הבאים"***, בתוך: **ברכט ברטולט, גלות המשוררים**, (תרגום: ה. בנימין), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1978), עמ' 169.

ככל שהמחאה שעליה מדבר מרקוזה היא "טהורה" ו"חסרת אונים", כך אין היא יכולה לשאוב תוקף מן ההגיון שהנחה את מארקס, כשמיקד את תורת המהפכה שלו במאבק הפוליטי. על פי מארקס, מאבק זה נועד להרוס את הגורמים המונעים בנייתה של חברה אנושית חופשית, ובכך להכין את התנאים לבְּנִיָּה כזאת. יש איפוא טעם בהתמקדות במאבק הפוליטי, אפילו מתוך נקודת הראות של הקונסטרוקטיביזם הסוציאליסטי עצמו (וזה היה טעמו של מארקס, אשר הכיר, כפי שראינו, בכך שהסוציאליזם הוא **במהותו** קונסטרוקטיבי). כל זה אינו תקף באשר לפעולה הפוליטית של המחאה, אם היא רק מוקיעה את הדיכוי ואינה הורסת, או, למצער, מקטינה אותו. בתנאים כאלה, דחייתו של השלב הקונסטרוקטיבי או האוטופי (שלב כינונם של יחסים אנושיים אותנטיים) ל"אחרי המהפכה" פירושו, על פי הנחותיה של התיאוריה עצמה, דחייתו לעידן בלתי ידוע בעתיד, שאולי לא יתקיים אף פעם, ומכל מקום אין סיבה להניח שיתקיים.

כמובן, גם בפעילות המחאה, כבכל פעילות אנושית חברתית, ואולי אף יותר מבסוגי פעילות אחרים, יכולים להתרקם יחסים אותנטיים של סולידאריות ושיתוף השוללים בפועל את ההוויה המנוכרת שנגדה מוחים. אולם זאת רק באופן מקרי, כ"תוצר לוואי" למחאה, או, לכל היותר, כגורם מסייע. השותפות שבין המפגינים היא מעצם טיבה ספוראדית וחולפת. שותפות אמת, המהווה אלטרנטיבה ממשית לסדר החברתי השורר (ולו גם "בקטן", כמעין "מודל" או "גרעין" של יחסים חברתיים אותנטיים), זקוקה לארגון ולרציפות, **למוסדות** משלה. רודי דוצ'קה, ממנהיגי מרד הסטודנטים בגרמניה, אשר עמד בקשרים עם הרברט מרקוזה, נתן לכך ביטוי תיאורטי במושג שטבע "המצעד הארוך דרך המוסדות", ומימוש פראקטי, ב"מוסדות הנגד" שניסו הסטודנטים בברלין להקים. שלילת הממסד הקיים היא מופשטת-גרידא ועקרה, אם לא מתלווה לה בְּנִיָּה (או לפחות התחלת בְּנִיָּה) של ממסד אלטרנטיבי. המאבק נגד המוסדות צריך להתהוות מבעד למוסדות-נגד. לדעתי, גם מרקוזה הבין עניין זה בהמשך הדרך (אם מתוך ניתוח תיאורטי, ואם מתוך תצפית מקרוב על פועלו, מחדליו, הצלחותיו וכשלונותיו של "השמאל החדש"). בחמש-עשרה השנים שבין פרסום "האדם החד-ממדי" לבין מותו של מרקוזה ב 1979, הולכת ומתגבשת בכתביו השונים תפיסה של פראקסיס מהפכני החורג מן הצורה הטוטאלית, המופשטת והשוללנית-גרידא של "הסירוב הגדול".

ב. ההרצאות על "קץ האוטופיה" וה"מסה על השיחרור"

נעבור כעת לבחינתם של שני טקסטים של מרקוזה, שנכתבו בתקופת "מרד הסטודנטים" בסוף שנות השישים בצפון אמריקה ובמערב אירופה. הקובץ "קץ האוטופיה"[31] מתבסס על סידרה של הרצאות ודיונים, שקיים מרקוזה באוניברסיטה החופשית של ברלין ביולי 1967, והוא דן בסדרת שאלות שהעסיקו את "תנועת המרי" של הסטודנטים באותה עת. את ה"מסה על השיחרור"[32] פרסם מרקוזה בשנת 1969, אך הוא מעיד ב"פתח דבר" שעקרו של החיבור נכתב לפני ארועי השיא של "מרד הסטודנטים" (במאי וביוני 1968)[33]. שני החיבורים הם, איפוא, בני אותו זמן, (ב"מסה

---

[31] **מרכוזה הרברט**, __**קץ האוטופיה**__, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975).

[32] **מרקוזה הרברט**, ***"מסה על השיחרור"***, (תרגום: עדנה שריר), בתוך: **מרקוזה הרברט**, __**האדם החד-ממדי**__, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 224 ואילך.

[33] **שם**, עמ' 230.

על השיחרור" מפתח מרקוזה רעיונות שעלו, בין השאר, בהרצאותיו בברלין)[34], ואין ספק שקשריו של מרקוזה עם תנועת הסטודנטים הרדיקאלית, בארצות הברית ובאירופה, השפיעו רבות על תכניהם ועל נימתם. גם בחיבורים הללו, חוזר ומופיע מעגל-הקסמים של בעית-השחרור, אותו "ממקם" מרקוזה לא רק בתודעתם של הבריות, אלא גם, ואולי בעיקר, ברמה הביולוגית והאינסטינקטיבית: שינויו של הסדר החברתי מסדר של דיכוי לסדר של שחרור מחייב הופעתם של צרכים ביולוגיים חדשים מאלה המסופקים כיום, והופעתם של צרכים כאלה מחייבת מצדה שינוי עמוק בסדר החברתי[35]. מרקוזה גם דן ב"מסה על השיחרור", בהרחבה מסויימת, בבעית פיצולם של התנאים ההכרחיים לסובייקט המהפכני שאותה הסברתי בפרק הקודם[36]. אולם, למרות שמרקוזה לא יכול להבטיח את שבירתו של מעגל-הקסמים המאפיין לדידו את בעית שחרור האדם, ואף מדגיש, **"ששום אדם אינו מסוגל כיום למצוא מתכון בדוק אשר יצביע ויאמר: כאן הכוחות המהפכניים, זו עצמתם, וכך יש לפעול"**[37], נימתן של ההרצאות על "קץ האוטופיה" ושל ה"מסה על השיחרור" היא אופראטיבית במובהק, ורחוקה מלהיות נואשת. התקווה המובעת בסיום ה"מסה" שונה מהבעת התקווה המופשטת והאבסורדית, אשר בה מסתיים "האדם החד-ממדי". את מצבו של הקפיטאליזם המפותח מאפיין מרקוזה ב"מסה על השיחרור" כמצב **"לא-מהפכני אך קדם-מהפכני"**[38].

ב"מסה על השיחרור" מציג מרקוזה בהרחבה תיאוריה (המוזכרת גם ב"קץ האוטופיה") אודות תפקידן המהפכני (או הקדם-מהפכני) של "קבוצות קטליזטור"[39]. על-פי השקפה זו, ציבור העובדים בתעשייה בארצות מערב אירופה ואמריקה, הוא עדיין הסובייקט המהפכי הפוטנציאלי, אך כל עוד תודעתו "שבויה" בתוך הסדר החד-ממדי, אין הוא יכול להתממש כסוכן כזה. הוא מעמד מהפכני **כשלעצמו** אבל לא **בשביל עצמו**[40]. קבוצות חברתיות שוליות, אך בעלות מודעות גבוהה יותר ועמדה ביקורתית ביחס לסדר הקיים (מרקוזה מדבר בעיקר על ההנהגה של תושבי הגטאות בארצות הברית, ועל הסטודנטים באוניברסיטאות), אינן יכולות להופיע כסובייקט מהפכני, אך הן יכולות להוות קטליזטור של תודעה אלטרנטיבית, אשר "יעורר מתרדמתו" את ההמון, וידרבן אותו לשים קץ להשתלבות הנוחה שלו בתוך הסדר הקיים. מרקוזה מודע היטב ל"סטיה" שהוא מציג ביחס לתורה המארקסיסטית הקלאסית, כשהוא מזהה את האופוזיציה האפקטיבית דוקא בקבוצות שוליות כאוכלוסיית הגטאות, ובשכבות של המעמד הבינוני כציבור הסטודנטים[41]. אולם, הוא מסביר, "סטיה" זו מן המארקסיזם מתחייבת מתוך השינויים ההיסטוריים האובייקטיביים, מתוך המצב שבו חדלו המעמדות העובדים (לפחות באופן זמני) לתפקד בפועל ולזהות עצמם כ"קברניו של הקפיטאליזם"[42]. הסטייה מן הדוקטרינה המארקסיסטית נובעת, אם כן, לדעתו של מרקוזה, דוקא מנאמנותו לעקרון יסוד של מארקס:

---

[34] **שם**, שם.

[35] להיבט ה"ביולוגי" של השחרור ב***"מסה על השיחרור"***, ראה בעיקר המבוא ופרק א' [**שם**, עמ' 231 ואילך]. לניסוח מפורש של "מעגל הקסמים", ראה עמ' 241. ב"קץ האוטופיה" נדונים העניינים הללו בעיקר במקומות הבאים: **מרכוזה**, קץ האוטופיה, עמ' 24-25; **מרכוזה**, ***"ויכוח על קץ האוטופיה"***, עמ' 50-53.

[36] **מרקוזה**, ***"מסה על השיחרור"***, עמ' 238-240, 262-266.

[37] **מרכוזה**, ***"ויכוח על קץ האוטופיה"***, עמ' 32.

[38] **מרקוזה**, ***"מסה על השיחרור"***, עמ' 266.

[39] **שם**, עמ' 262 ואילך.

[40] **שם**, עמ' 239.

[41] **שם**, עמ' 263.

[42] **שם**, שם.

התביעה להבין את המציאות ההיסטורית מתוך עצמה, ולא לכפות עליה הר כגיגית מודלים או קטגוריות, שנוצרו מתוך ניתוח של מציאות אחרת בזמן אחר. יש לציין, עם זאת, כי ה״סטייה״ שמייחס מרקוזה לעצמו, בהקשר ספציפי זה, אינה גדולה כל-כך, ואפשר שאינה סטייה כלל, כל עוד ממשיך מרקוזה לטעון, שהקבוצות השוליות הללו אינן יכולות להוות סובייקט מהפכני, אלא רק לשמש קטליזטור לתהליך מהפכני. ככלות הכל, כבר מארקס ידע (מן הסתם מתוך רפלקסיה עצמית), כי התודעה הקומוניסטית יכולה להתפתח גם בקרב בני מעמדות לא-פרולטאריים[43]. לנין אף הרחיק לכת וטען, שמעמד הפועלים אינו יכול (מסיבות עקרוניות) להגיע אל מעבר לתודעה ״טרייד-יוניוניסטית״, ואת ההכרה המהפכנית עליו לקבל ״מבחוץ״, מידי האלמנטים הרדיקאליים של ה״אינטיליגנציה״[44]. דבריו של מרקוזה אודות ״קבוצות הקטליזטור״ שבקרב הסטודנטים אינם שונים מאוד, מבחינה זו, מקביעתו של לנין, כי האינטליגנציה היא ״החיידק המהפכני״[45] (אף שמרקוזה, הכותב במחצית השניה של המאה העשרים, מודע הרבה יותר מלנין **למורכבות** הקשרים שבין האינטליגנציה הרדיקאלית ומעמד הפועלים, **ולקשיים** שביצירת שיתוף-פעולה מהפכני בין שני הגורמים).

חלק נכבד מן ה״מסה על השיחרור״ עוסק, איפוא, ב״קבוצות הקטליזטור״, במקומן החברתי, דרכי פעולתן ותפקידן. המשימה שמרקוזה מטיל על כתפיהן, אם לסכמה באופן תמציתי, היא משימת פיתוחה של תודעה ביקורתית, משימה של **חינוך פוליטי**:

> **״[...] לפתח בקרב המנוצלים את התודעה (ואת תת-התודעה), שתערער את אחיזתם של הצרכים השעבדניים – אלה הצרכים המנציחים את תלותם של המנוצלים במשטר הניצול. בלי ניתוק זה, שיכול להיות רק תוצאה של** חינוך פוליטי בפועל, **גם כוח המרד היזולי והבלתי-אמצעי ביותר יהיה נידון לכשלון או לסכנה כי ישמש בסיס המוני לקונטר-רבולוציה.״**[46]

שכן, אומר מרקוזה,

> **״בתנאי מינהל טוטאלי קאפיטאליסטי והפנמתו, התניית התודעה על-ידי יחסי-החברה [...] רחוקה מלהיות שלימה ובלתי-אמצעית: השתלה ישירה של התודעה אל תוך הסובייקט. במצב-דברים זה, תמורה ראדיקאלית בתודעה היא נקודת-המוצא והצעד הראשון לשינוי הקיום החברתי: צמיחתו של 'סובייקט' חדש. מבחינה היסטורית, זוהי שוב תקופת ההשכלה, הקודמת לתמורה החומרית [...]״**[47]

מן הדברים הללו מסתברת טענתו של מרקוזה שצוטטה קודם לכן, כי תקופתו היא תקופה ״לא-מהפכנית״ אך ״קדם-מהפכנית״. לכאורה חזרה האנושות אל נקודת המוצא של העידן המודרני (אם כי, כמובן, אין זו ״סגירת מעגל״ גרידא, אלא חזרה דיאלקטית) – אל השלב שבו הווצרותה

---

43 **מארקס**, ***״האידיאולוגיה הגרמנית״***, עמ' 273.
44 **לנין**, ***״מה לעשות״***, עמ' 34-35.
45 **שם**, עמ' 62 בהערה.
46 **מרקוזה**, ***״מסה על השיחרור״***, עמ' 266 (ההדגשות שלי – י.ג.).
47 **שם**, עמ' 263.

של תודעה מהפכנית חדשה מטרימה את המהפכה הממשית. כן מסתבר מכאן, שה"חד-ממדיות" של החברה המתועשת אינה טוטאלית. בני-האדם אינם **רק** אובייקטים פאסיביים של התהליך החברתי, שהתודעה הדכאנית "מושתלת בתוכם". הם **מפנימים** את הדיכוי, כלומר: הם (עדיין) גורם אקטיבי בתהליך הדיכוי, הם עדיין "סובייקטים", לפחות באופן פוטנציאלי. וממצב דברים זה משתמע, שאפשר לפתח תודעה אלטרנטיבית לדיכוי, ואפשר, בתנאים מסויימים, גם להפיצה בין הבריות. המשימה העומדת בפני המהפכנים היא, איפוא, משימה של חינוך. אולם, מדגיש מרקוזה, לא חינוך סתם או חינוך לשם עצמו אלא "**חינוך המוסב לעשייה: הפגנה, התמודדות והתקוממות**"[48]. כאן מופיעה בדברי מרקוזה הקביעה (שהוצגה כבר ב"מבוא הפוליטי" מ 1966 ל"ארוס וציויליזציה"[49] ובמקומות אחרים), שאי אפשר להגשים משימה זו בלא ארגון. ההתנגדות הספונטאנית לסדר הקיים אינה מספיקה בכדי להעמיד כוח מהפכני רדיקאלי, בפרט לא בשעה שמנגנוני הדיכוי מאורגנים באורח תקיף כל-כך ונוכחים בכל. רק ספונטאניות מתווכת, כלומר – מאורגנת, עשויה לעמוד במשימה[50]. ה"סנטימנט האנארכיסטי" של המתקוממים – ההתנגדות (עד-כדי סלידה) שלהם לכל שלטון וממסד – הוא מרכיב חיוני של השחרור. **בתנאים של בניית המוסדות החברתיים של עולם משוחרר**, יהיה לסנטימנט זה תפקיד חשוב בפיקוח על המוסדות הללו, לבל יהפכו למנגנון אוטוריטטיבי ביורוקראטי במתכונת החברות הסוציאליסטיות הקיימות (בזמן כתיבת הדברים על-ידי מרקוזה) באירופה המזרחית, לבל יאריכו שלא לצורך את "השלב הראשון" (הפוליטי-מדינתי) של הסוציאליזם. אולם, **בשלב המאבק** על יצירת התנאים הללו, חייב היסוד האנארכיסטי לקבל על עצמו משמעת בפעולה הפוליטית[51].

מן ההרצאות על "קץ האוטופיה" עולה, כי למשמעת זו יש גם היבט נוסף, שאינו כרוך ביחסים של הלוחמים-לשחרור בינם לבין עצמם, אלא ביחסם אל החברה שבתוכה הם פועלים. מרקוזה קובע שם, כי הכוחות הרדיקאליים מצווים "[...] **לנקוט עמדה אופוזיציונית ריאליסטית מאוד ופרגמטית מאוד**"[52]. במקום אחר בקובץ הוא מסביר: "**ללא ספק מוטלת עלינו חובה לנצל כל אפשרות של עבודה חינוכית ופעולה הסברתית בתוך התנאים הקיימים – וכל אפשרות של השגת רפורמות. מנקודת-ראות מופשטת זו, האופוזיציה שלנו אינה טוטאלית. יש להתחקות על כל פירצה, על כל בקיע בחומת המשטר – בשביל להרחיבה**"[53]. דבריו של מרקוזה בזכות הפעולה גם בתוך המסגרות והממסדים של הסדר הקיים, המאבק גם להשגת רפורמות נקודתיות והניצול של הפרצות והבקיעים הקיימים בחומת המשטר השורר – דברים אלה מרחיקים אותו, לדעתי, מרעיון "הסירוב הגדול" שהופיע בעמודי הסיום של "האדם החד-ממדי". שם, כזכור, דובר על "**צורתה הצרופה של**

---

48 **שם**, שם.

49 **Marcuse, Eros and Civilization**, p. xxiv-xxv.

50 **מרקוזה**, ***"מסה על השיחרור"***, עמ' 286.

51 **שם**, שם.

52 **מרכוזה**, **קץ האוטופיה**, עמ' 29.

53 **מרכוזה הרברט**, ***"ויכוח על מוסר ופוליטיקה בחברת השפע"***, בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 136-137. עניין זה חוזר ומופיע במקומות שונים בקובץ, ראה עמ' 44, 86, 93.

השלילה"[54], ואילו כאן מודה מרקוזה שמבחינה "מופשטת" השלילה של הכוחות האופוזיציונים אינה טוטאלית ואסור לה להיות טוטאלית[55].

מרקוזה מצדד, איפוא, בפראקסיס מהפכני שעיקרו חינוך מאורגן (או התארגנות שמטרתה חינוך). אבל איזה חינוך? האפיון שנותן מרקוזה לחינוך הראוי (בקטע שצוטט לעיל מן ה"מסה על השיחרור") מלמד, כי במידה רבה תחומה מחשבתו בקטגוריות הקלאסיות של הסוציאליזם הפוליטי-מהפכני, עם כל כמה שהוא מתרחק, לכאורה, מן הדוקטרינות המקובלות של זרם זה. הדברים אמורים לא בהגדרה של החינוך הנכון כחינוך "המוסב לעשייה" (תפיסה חינוכית זו משותפת מן הסתם לכל מתקן חברתי מאז אפלטון), אלא בזהותו את ה"עשייה" בהקשר הזה עם **"הפגנה, התמודדות והתקוממות"**. שלושת המושגים הללו מעלים על הדעת קודם כל את שלילתו הפעילה של הסדר הקיים, את המחאה נגדו, ולא את פעולת היצירה של סדר חברתי אלטרנטיבי. בחלק קודם של "המסה על השחרור", בפרק הדן ב"תחושה החדשה" המתפתחת בקרב המתקוממים, נאמרים הדברים בצורה מפורשת אף יותר: **"התחושה החדשה נהפכה** [...] לפראקסיס: **היא עולה וצומחת במאבק נגד האלימות והניצול, כל-אימת שמאבקה זה מתנהל למען ארחות-חיים וצורות חיים חדשים מעיקרם. שלילת המימסד בשלימותו, מוסרו ותרבותו; הכרזת הזכות לבנות חברה** [אחרת, משוחררת...]"[56]. ודוק: **מאבק למען** ארחות-חיים חדשים, ולא **יצירתם של** ארחות-חיים כאלו; **הכרזת הזכות** לבנות חברה חדשה, ולא **מעשה בנייתה** בפועל. גם בדיונים ובהרצאות בקובץ "קץ האוטופיה" עומד המאבק המהפכני בסימנן של ההתנגדות, המחאה והערעור על החברה הקיימת, כלומר, בסימנה של השלילה[57]. נראה, שכמו המהפכנים הפוליטיים של המאה התשע-עשרה (מארקס, בקונין), מזהה גם מרקוזה את **הפראקסיס המהפכני** עם **המאבק נגד השלטון הממוסד**.

ואולם, למרות שב"מסה על השיחרור" וב"קץ האוטופיה" עומד מעשה השחרור על השלילה, מופיעה בחיבורים אלה ההכרה, כי השלילה לבדה אינה מספיקה, או ליתר דיוק: כי רק בהכילה יסודות תיאורטיים ופרקטיים פוזיטיביים-אלטרנטיביים, הופכת שלילת הקיים לממשית. כזו היא, למשל, "הענותו" של מרקוזה לתביעה להציג, ולו באופן תיאורטי, אלטרנטיבה ממשית לסדר הקפיטאליסטי. מרקוזה חוזר, אכן, על ההסתייגות המארקסיסטית הוותיקה משרטוט מדוייק מדי של האלטרנטיבה, מחשש שמא יהיה שרטוט כזה בבחינת "אוטופיזם" גרוע: **"אילו יכולנו לצור היום מושג מוגדר של האלטרנטיבה"**, הוא אומר, **"לא היה זה המושג של אלטרנטיבה"**[58]. אבל מרקוזה אינו פוטר עצמו בכך מן הדיון במאפייניה הקונקרטיים של האלטרנטיבה, שכן לדבריו:

> "[...] **שאלה זו** [אודות האלטרנטיבה] **אין לדחות בקש ולומר כי החשוב כיום הוא מיגור הישן והשלטונות שהכוח בידם, וסלילת דרך לצמיחת החדש. תשובה כזו מתעלמת מן**

---

[54] **מרקוזה, <u>*האדם החד-ממדי*</u>**, עמ' 221 [**Marcuse, <u>One-Dimensional Man</u>**, p. 255].

[55] דומני שמרקוזה משתמש כאן בשם התואר "מופשט" כדי להמעיט בחשיבותם של המאפיינים הלא-טוטאליים של האופוזיציה. לדעתי, המעטת-ערך זו אינה מוצדקת, וגם הצגת המאפיינים הללו כ"מופשטים" היא בעייתית. הרי האופנים שבהם פועלת התנועה הרדיקאלית במסגרתם של התנאים הקיימים (למשל: השלתבות במערכת החינוך הממוסדת) הם דווקא האופנים **הקונקרטיים** ביותר!

[56] **מרקוזה, *"מסה על השיחרור"***, עמ' 245 (ההדגשה במקור).

[57] ראה למשל: **מרכוזה, *"ויכוח על מוסר ופוליטיקה בחברת השפע"***, עמ' 136-137.

[58] **מרקוזה, *"מסה על השיחרור"***, עמ' 284.

העובדה היסודית כי הישן אינו סתם רע, אלא מקיים את הבטחותיו, ולבני-אדם חלק ונחלה בו. ייתכנו חברות הרבה יותר גרועות – וקיימות כאלה בימינו. המשטר הקפיטאליסטי החדיש יש לו הזכות לעמוד על כך שאלה המתיימרים להחליפו, יצדיקו את פעולתם.

אבל הדרישה להציג את האלטרנטיבות הממשיות מוצדקת גם בשל סיבה נוספת. החשיבה השלילית מפיקה את כל כוחה מבסיסה האמפירי: תנאי הקיום האנושי בחברה הנתונה, והאפשרויות 'הנתונות' לחרוג אל מעבר לתנאים אלה, להרחיב את ממלכת החירות. במובן זה, החשיבה השלילית היא למעשה 'חיובית' מכוח המושגים הפנימיים של עצמה: היא מכוונת לקראת עתיד ומפרשת אותו, עתיד 'הכלוא' בתוך ההוה. ובכליאה זאת [...] נראה העתיד כשיחרור אפשרי. זו אינה האלטרנטיבה היחידה: תקופה ארוכה של בארבאריזם 'מתורבת', עם ההרס הגרעיני או בלעדיו, גם היא כלולה בהווה. החשיבה השלילית והמעשה המודרך על-ידיה – זה המאמץ החיובי והמכריע למניעת השלילה הקיצונית הזאת."[59]

חלק מהותי מן החשיבה השלילית הוא, איפוא, הצבעה על החיובי – על האפשרויות לעולם טוב יותר ה"כלואות" בתוך ההווה[60]. תפקידה של החשיבה השלילית הוא לעשות להתממשותן של אפשרויות חיוביות אלו, ומניעתן של האפשרויות השליליות (המשך הסטאטוס קוו הדכאני, או התדרדרות לסדר חברתי נורא עוד יותר). בהצבעה על האפשרויות האוטופיות ובתיאורן מתקרב מרקוזה אל האוטופיזם הקלאסי, התקרבות שהוא מצהיר עליה במפורש – אף כי באורח פרובוקטיבי – בהרצאתו על "קץ האוטופיה": "[...] **הייתי אומר כי שומה עלינו לדאות בחושו את האידיאה של דרך אל הסוציאליזם כדרך מן המדע אל האוטופיה, ולא כפי שסבר אנגלס – מן האוטופיה אל המדע**"[61]. ה"שיבה אל האוטופיה", במובן זה, אינה רעיון חדש בהגותו של מרקוזה מסוף שנות השישים: יסודותיה התיאורטיים מוצגים בחיבוריו המוקדמים שלפני "האדם החד-ממדי". כבר במאמרו מ 1937 "פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית" מדבר מרקוזה על חשיבותו של כוח הדמיון "**לשם האחיזה בהוויה שעדיין לא התהוותה, כבמטרה, כבר בהווה**"[62]. שכן, הוא מסביר, **הכוח-המדמה** [מציין] **רמה גבוהה של אי-תלות בקיים, הוא מציין את החירות בתוכבי עולם לא-חופשי**"[63]. מרקוזה קובע שם: "[...] **אילו היה הדמיון חופשי לתת מענה, תוך התייחסות מדויקת לחומר הטכנולוגי הנתון כבר מול עינינו, לשאלות-היסוד הפילוסופיות שניסח קאנט**[64] **– היתה כל הסוציולוגיה נבעתת מפחד נוכח**

---

[59] **שם**, עמ' 284-285.

[60] השווה לדבריו של בובר ב"נתיבות באוטופיה": "**חזון הדבר הראוי להיות, אף שהוא נראה לפרקים כבלתי-תלוי ברצון האישי, אין להפרידו מיחס יסודי בקרתי לתכונת עולמו המצוי של האדם. הסבל הבא לאדם מחמת סדר חברתי שהוא בניגוד לטעם ולבינה מכשירים את הנפש לחזון, המחזק ומעמיק את הכרת עיקולו של המעוקל.**" [**בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 15]. גם בנקודה זו נפגשים המארקסיזם של מרקוזה והאוטופיזם של בובר, למרות ששני ההוגים מגיעים למסקנה דומה מכיוונים שונים לכאורה.

[61] **מרקוזה, קץ האוטופיה**, עמ' 22. התבטאויות מעין זו מופיעות גם ב"מסה על השיחרור", למשל: "**זהו המושג האוטופי של הסוציאליזם החוזה את חדירת עולם החופש אל תוך עולם ההכרח ואת המזיגה בין הסיבתיות-מתוך-כורח לבין הסיבתיות-מתוך-חירות. הראשון פירושו מעבר ממארקס לפורייה; השני – מריאליזם לסוריאליזם**" [**מרקוזה, *"מסה על השיחרור"***, עמ' 243].

[62] **מרקוזה הרברט, *"פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית"***, בתוך: **זמנים, 44 (אביב, 1993)**, (תרגום: צבי טאובר), הוצאת אוניברסיטת תל אביב וזמורה-ביתן, עמ' 89.

[63] **שם**, שם.

[64] הכוונה כאן לשלוש השאלות מ"ביקורת התבונה הטהורה" – מה יכול אני לדעת? מה עלי לעשות? למה רשאי אני לקוות? (ולשאלה הרביעית, מן ההרצאות על הלוגיקה: "מהו אדם?") [**קאנט עמנואל, ביקורת התבונה הטהורה"**,

אופייה האוטופי של תשובה זו. ובכל זאת, התשובות, שהדמיון עשוי להעניק לשאלות אלה, קרובות מאוד לאמת"[65]. רעיונות אלה פותחו והועמקו בחיבורו "ארוס וציוויליזציה", מ 1955. בחלקו השני של חיבור זה[66] מצייר מרקוזה את קווי-המתאר של חברה אנושית משוחררת, תוך שהוא מגייס לשם כך את האוטופיזם של שארל פוריה, את פילוסופיית-האמנות של קאנט ושל שילר, את הדימויים המיתיים אודות אורפאוס ונרקיס, ואת כוחות-הנפש של הדמיון והפנטזיה. בהרצאה על "קץ האוטופיה", וביתר פירוט במבוא של ה"מסה על השיחרור"[67] מספק מרקוזה הסבר **מארקסיסטי** למגמה זו של "שיבה אל האוטופיה": האוטופיות החברתית הגדולות (ובכלל זה ה"אוטופיה" המארקסית אודות חברה שבה בוטלו הניכור, הניצול והדיכוי) נחשבו, כפי שמרומז במושג עצמו, כבלתי אפשריות להגשמה. אולם חוסר-אפשרות זה הוא כשלעצמו עובדה היסטורית, המשתנה בתהליך ההיסטורי. ההיסטוריה המודרנית הפכה את הגשמת האוטופיה לאפשרות ריאלית מבחינה אובייקטיבית. הכוחות והתנאים החומריים הדרושים לשם כינון העולם כעולם של שפע, שלום וחירות, לשם שיכוכה של מלחמת הקיום – כוחות ותנאים אלה קיימים בעין. באורח דיאלקטי (או "מטריאליסטי-היסטורי"), הקפיטאליזם המאוחר יצר הוויה היסטורית שבה ביטול הקפיטאליזם הוא אפשרות ריאלית. מבחינה זו, ה"שיבה אל האוטופיה" אצל מרקוזה היא בה-בעת גם "קץ האוטופיה" – שכן מה שנחשב בעבר לבלתי אפשרי מכל וכל הוא כעת אפשרי מבחינה אובייקטיבית[68]. מתוך ההתפתחויות ההיסטוריות בבסיס המטריאלי, עולה מחדש חשיבותן של האידאות במאבק השחרור בתנאי "חברת השפע". משום התגשמותם של התנאים האובייקטיביים, עולה חשיבותו של התנאי הסובייקטיבי – התנאי שעליו ביססו האוטופיסטים הקלאסיים את התוכניות שלהם לטרנספורמציה חברתית, היינו: הרצון האנושי בשחרור.

אולם האופן ההיסטורי שבו התהוו הפוטנציאלים הריאליים של השחרור (הטכנולוגיה המודרנית, על היבטיה המטריאליים, הכלכליים, החברתיים והפוליטיים) הוא גם האופן המשלב בתוכו את המגמות האופוזיציוניות לסדר הקיים ומעקר את הרצון בשינוי. בתנאים אלה משותק הפראקסיס החברתי של השחרור. הזיווג המהפכני שבין המחשבה והמעשה – זיווג שאמור היה (לדעת מארקס) להתממש בפרולטאריון כסובייקט מהפכני – לא התרחש. לכן, אומר מרקוזה, מתנתקים מחשבת-השחרור ודימויי-השחרור מן הפראקסיס, ומוצאים מקלט, שוב, בביטויים האידאולוגיים ש"במרומי בניין העל" – בפילוסופיה ובאמנות. באזכרו את ההקדמה של מארקס לחיבור "לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל", אומר מרקוזה בספרו "מארקסיזם סובייטי":

> **"אם הפרולטאריון כבר אינו פועל כמעמד מהפכני, המציג את 'שלילתו המוחלטת' של הסדר הקיים, שוב אין הוא מהווה 'נשק חומרי' עבור הפילוסופיה. הסיטואציה מתהפכת איפוא: התבונה והחירות, שנהדפו מן המציאות, הופכות שוב לעניינה של הפילוסופיה. [...] התאוריה [...] שוב אינה רק הטרמה של הפרקסיס הפוליטי הנעה לפניו, היא גם**

(תרגום: שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1954), עמ' 396 (יש לשים לב שהמתרגמים טעו בנוסח השאלה השניה)].

65 **מרקוזה, *"פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית"***, עמ' 90.

66 **Marcuse**, Eros and Civilization, pp. 127 ff.

67 **מרקוזה, *"מסה על השיחרור"***, עמ' 231-233.

68 ראה: **מרקוזה,** קץ האוטופיה, עמ' 22-24.

מציבה את מטרות השחרור אל מול הפראקסיס שכשל. בתפקיד זה, התיאוריה הופכת שוב לאידאולוגיה – לא כתודעה כוזבת, אלא כריחוק מודע וניתוק מן המציאות הדכאנית, ואף כניגוד לה. ובאופן זה עצמו הופכת התיאוריה לגורם פוליטי בעל משמעות עצומה.״[69]

השיבה אל האוטופיה, מתוך המארקסיזם ועל-בסיס יסודותיו התיאורטיים, היא, אם כן, תיזה מוצהרת ומפורשת של מרקוזה, המוצגת בחיבורים שונים, שחלקם קדמו בשנים רבות ל״האדם החד-ממדי״ משנת 1964. אולם, בחיבוריו של מרקוזה מסוף שנות השישים (ב״מסה על השיחרור״ ובמידה פחותה יותר גם ב״קץ האוטופיה״), יכולים אנו לאתר גם התקרבות של מרקוזה אל המגמות שאותן כיניתי במחקר זה ״**נאו-אוטופיסטיות**״: המגמות שעבורן עיקרו של האוטופיזם אינו בהצבעה-גרידא על האפשרויות לעולם טוב יותר (בדיון תיאורטי או בטקסט בדיוני-ספרותי), אלא במעשה **ההגשמה**, כאן ועכשיו, של האוטופיה: הגשמתה באופן מקומי, ספוראדי וראשוני, כחלק מן המאבק לתיקון העולם[70]. ב״מסה על השיחרור״ מנוסחים הדברים כך:

״[מטרת השחרור] **צריכה להשתקף גם באמצעים להשגתה, דהיינו בסטראטגיה של אלה הפועלים, בתוך החברה הקיימת, למען החברה החדשה. אם יחסי-הייצור הסוציאליסטיים אמורים להוות אורח-חיים חדש, וצורת חיים חדשה, הרי איכותם הקיומית צריכה לבוא לידי ביטוי מובלט, מראש ובמופגן, במאבק למען מימושם. הניצול, על כל צורותיו, צריך להיעלם מתוך המאבק הזה: מיחסי-העבודה שבקרב הלוחמים וכן יחסיהם האישיים. הבנה ועדינות בין אדם לחברו, הערות האינסטינקטיבית לכל מה שרע, לזיוף, לכל דבר שהוא ירושת הדיכוי, כל אלה ישמשו עדות עד-כמה המרד היה אותנטי. באחת, קווי-היסוד הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים של החברה הלא-מעמדית צריכים כבר ליהפך לצרכיהם הבסיסיים של אלה הנאבקים למענה. חדירת העתיד אל תוך ההווה – ממד-העומק הזה של המרד האחראי, בסופו של דבר, לקרע הניתוק מן הצורות המסורתיות של המאבק הפוליטי.״**[71]

הבה נייחס כוונה מלאה לטענה, כי הניצול, **על כל צורותיו**, צריך להעלם קודם כל מתוך יחסיהם של אלה הנאבקים לביטול הניצול בחברה כולה – הוא צריך להעלם מיחסיהם האישיים **ומיחסי-העבודה** שלהם. דומני שנטעה אם נפרש את הדברים באופן פחות מחייב מכינונה של שותפות כלכלית בין הנאבקים[72]. נראה, איפוא, שמרקוזה מדבר במפורש על קהילות שיתופיות כחלק מן

---

[69] **Marcuse, Soviet Marxism**, p. 126.

[70] יש לחזור ולהדגיש, עם זאת, שההבחנה בין ״אוטופיזם קלאסי״ לבין ״נאו-אוטופיזם״ היא הבחנה שלי, שאינה מופיעה אצל מרקוזה, לא תחת הכינויים הללו וגם לא באופן אחר. במושג ה״אוטופיה״ של מרקוזה מופיעים במשולב שני היסודות – זה שאני מציגו כמאפיין המהותי של ה״אוטופיזם הקלאסי״ (היינו: התיאור, או ההנכחה ברוח של האפשרויות לסדר חברתי שונה בתכלית), וזה המאפיין במובהק את ה״נאו-אוטופיזם״ (היינו: ההגשמה בפועל של אורח-חיים אלטרנטיבי). היסוד הראשון, עבור מרקוזה, הוא הדומיננטי מבין השניים.

[71] **שם**, עמ׳ 286.

[72] לאמיתו של דבר, אפילו שותפות כזו אינה מספיקה לשם ביטול ״כל צורותיו״ של הניצול בתוך חבורת הלוחמים, כל עוד לא בוטל הניצול בחברה שעל שחרורה נלחמים. אפשר לומר, שמרקוזה מרחיק לכת בדרישותיו עוד יותר מכפי שעשו נאו-אוטופיסטים מובהקים כמו מרטין בובר. אולם דווקא הטוטאליות שבדרישתו של מרקוזה יכולה לשמש עדות לאופן **המופשט** שבו הוא דן בהתארגנות של ה״לוחמים״ וביחסים ביניהם; ומופשטותו של הדיון, אפשר שהיא עדות למקום השולי-ביחס שתופס עניין זה בהגותו של מרקוזה. דבריו של מרקוזה כאן מעלים על דעתי את הפיסקה מ״כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים״ אשר בה מתאר מארקס בהתלהבות כמעט-רומנטית את היחסים האותנטיים

המאבק המהפכני, מבלי שינקוב בשמן. כראיה נוספת לעניין זה יש להזכיר את ה"דבר לקורא בישראל" שכתב מרקוזה ב 1969 (השנה שבה יצאה-לאור גם ה"מסה על השיחרור") עבור ההוצאה העברית של "האדם החד-ממדי". ברקע הדברים עומדת התופעה הישראלית היחודית של **הקיבוץ**, שאותה הכיר מרקוזה, בין השאר, מתוך קשרים אישיים עם חברי קיבוצים. וכך הוא כותב:

> **"[...] אחת מן התזות שהצגתי בספרים שלי קובעת, כי היעדים של השיחרור חייבים להיות בנמצא קודם לשיחרור – בנמצא בהתנהגותם, במעשיהם ובערכיהם של הגברים והנשים הנאבקים על השיחרור. עליהם להיות חופשיים מן הצרכים הדכאניים והתוקפניים של חברה המושתתת על ניצול ושרדה של אדם בזולתו. אני מאמין כי השיחרור ראשיתו הוא הסוציאליזם – לא במשמעותן של החברות הסוציאליסטיות כיום, אלא כפי שהבין אותו מארקס: חברה בה גברים ונשים מחליטים באורח קולקטיבי ודמוקראטי מה לייצר וכמה לייצר. כי אז תתגלה ממלכת החירות לא רק מעבר ומחוץ כי אם גם בתוך עולם העבודה, תהליך העבודה. בוודאי, אלה המוסדות והיחסים הסוציאליסטיים ניתן לעצבם רק תוך כדי בנייתה של החברה החדשה, ולא לפני-כן. ואולם, הערכים והיעדים החדשים והטיפוס החדש של יצור-האדם המסוגל לבנות חברה חדשה זאת, מן ההכרח שיהיו 'קיימים מראש' בקרב החברה הישנה. יתירה מזו, אלה הגברים והנשים מן-הדין שיהיו מוכשרים לארגן ולהעמיד במבחן, בקנה מידה קטן יותר, את השיתוף ואת הסולידאריות של העתיד. לשמור על אלה במקום שהם קיימים, למנוע בעקשנות את הכנעתם בפני מדיניות-הכוח – גם זהו מאבק על המשך הקיום."**[73]

אכן, גם בחיבורים אלה מסוף שנות השישים, מרקוזה אינו הופך למעין מרטין בובר. הוא אינו מציג את מעשה הקמתן של קהילות שיתופיות **כעיקר** של מאבק השחרור, אלא רק כמרכיב בתוכו, אם כי, אולי, מרכיב הכרחי. דבר זה ניכר גם מן ההיבט ה"כמותי" של החיבורים. הדיונים של מרקוזה במאבק השחרור עומדים, מבחינה כמותית, בסימנה של השלילה (המחאה, ההתנגדות וכו'). רק בפסקאות בודדות (שהשתיים שצוטטו לעיל הן מן המובהקות שבהן) מופיע בטקסט היסוד החיובי, הקונסטרוקטיבי, של המאבק. להבדל כמותי זה יש כמובן היבט איכותי: בעוד שהיסוד הנגטיבי של מאבק השחרור נבחן על-ידי מרקוזה בפירוט ובדקדקנות, היסוד הפוזיטיבי מוזכר רק בניסוחים כלליים ועמומים, פה ושם, וודאי שאינו זוכה לניתוח תיאורטי של ממש[74]. מרקוזה אינו דן במטרות, במבנה, במוסדות ובבעיות של אופני-החיים האלטרנטיביים, וכך מופיעים בדבריו היחסים החברתיים האותנטיים בעיקר **כמאפיין** של פעולות ההתנגדות והמחאה – מאפיין שהוא בדרך כלל ספונטאני, רגעי וספוראדי.

שבקרב "הפועלים הצרפתיים הסוציאליסטיים" [**מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 161-162]. במחקר זה, בפרק **2.4: אוטופיה בגבולות הפוליטיקה אצל מארקס**, כתבתי כמה הערות ביקורתיות אודות האופי המופשט של דברי מארקס בפיסקה דנן (ראה עמ' 154 לעיל). אפשר שהערות אלה כוחן יפה גם ביחס לדבריו של מרקוזה.

[73] **מרקוזה, *האדם החד-ממדי***, עמ' 5.

[74] וכאן, בדיון על דפוסי הפעולה, ההתנהגות והחיים המאפיינים (או הצריכים לאפיין) את אלה הנאבקים למען השחרור, לא יכולה לעמוד ההסתיגות המארקסית מתיאור מפורט מדי של ממלכת החירות. שכן, לא מדובר כאן בתיאורה של חברת העתיד החופשית, אלא בתיאורן של אותן הוויות חירות מוגבלות שאפשר (או צריך) ליצור בתוך הסדר הדכאני. מטבע הדברים יהיו ההוויות הללו, לפחות במידה יתרה, חלק מן הסדר של ההווה, ולכן ניתנות לתיאור בשפת ההווה.

על-מנת להמחיש עניין זה, אצביע על אחת הדוגמאות שנתן מרקוזה מהפגנות הסטודנטים בארצות-הברית נגד המלחמה בויאטנם (בהרצאתו "בעיית האלימות בתנועת-המרי"). הוא מתאר הפגנה שעמדה כבר על סיפה של התנגשות אלימה בין המפגינים לבין השוטרים, אשר היתה גובה קורבנות ולא מועילה במאום. אולם, מספר מרקוזה, המפגינים ריסנו עצמם מבעוד-מועד:

"לאחר שתיים-שלוש דקות של חרדה התישבו האלפים על הארץ. איך-שהוא צצו גיטרות ומפוחיות, התחילו חיבוקים ולטיפות – ובכך נסתיימה ההפגנה. כל הדבר עלול להיראות לכם מגוחך מאוד, אך סבורני כי באורח ספונטאני ואנארכי לגמרי נתגלתה כאן אחדות, שמן הנמנע כי לא תעשה רושם אף על גדולי הספקנים שבקרבנו."[75]

נדמה לי שדוקא תיאורטיקן של הסוציאליזם הקומונאלי, דוגמת מרטין בובר, המדגיש תמיד את חשיבותם של הקשרים הבין-אישיים (קשרי החברותא) בקרב אלה הנאבקים למען השחרור, היה מתייחס לתיאור זה של מרקוזה ביותר משמץ אירוניה. בוודאי, אין לזלזל בגיטרות ובמפוחיות (היסוד האסתטי) וגם לא בחיבוקים ולטיפות (היסוד הארוטי), ומקומם של אלה לא ייפקד בכל הוויה חברתית אותנטית. ובכל זאת, גם מרקוזה ידע, כי אין די בגיטרות ובחיבוקים (בהופעתם הספונטאנית והאנארכית כהגדרתו) בכדי לכונן אורח-חיים שונה במהותו, ולהציב אלטרנטיבה ממשית לסדר הקיים.

המסקנה העולה מן הדברים הללו היא, כי בתורת המאבק שמציג מרקוזה בחיבוריו מסוף שנות השישים נשאר היסוד הנגטיבי עיקר, והיסוד הפוזיטיבי טפל. או, ליתר דיוק: השלילה (המחאה וההתנגדות) מוגשמת כפראקסיס, בעוד החיוב נשאר בתחום האידאות (הצגתה העיונית של האלטרנטיבה), או, לכל היותר, כהתגשמות ספוראדית, וכספונטאניות בלתי-מתווכת.

ג. "קונטר-רבולוציה והתקוממות"[76]

בחיבור "קונטר-רבולוציה והתקוממות", מ 1972, נמשכת המגמה ה"אופרטיבית" שאפיינה את מרקוזה ב"מסה על השיחרור". עם זאת, מרקוזה חוזר בחיבור זה, וביתר שאת, על הטענה כי מהפכת שחרור אינה עומדת על הפרק בשלב היסטורי זה, וכי חורבנו של הקפיטאליזם לא עתיד להתרחש בטווח הזמן המיידי. אפשר שארועי השיא של "מרד הסטודנטים" ודעיכתו בסוף שנות השישים תרמו את תרומתם לחידוש ה"טון הפסימי" בדבריו של מרקוזה. אולם, הנימה הפסימית לא מוצבת כאן אל מול המגמה האופרטיבית אלא להפך: הדיון של מרקוזה בשאלה "מה לעשות" יוצא מתוך הפסימיזם, ומקבל כהנחות יסוד את שתי הטענות הבאות: ראשית, כי שלטון הקפיטאליזם עתיד להמשך עוד זמן רב (וקיצו אינו נראה לעין בשלב היסטורי זה); ושנית, כי למרות זאת, יש אפיקי פעולה לאלה הנושאים בלבם את תקוות השחרור.

---

[75] **מרכוזה הרברט**, ***"בעיית האלימות בתנועת-המרי"***, בתוך: **מרכוזה הרברט**, **<u>קץ האוטופיה</u>**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 69.

[76] כך בחרתי לתרגם את שם החיבור **"Counterrevolution and Revolt"**. ראה הערת שוליים 68 בעמוד 285 לעיל.

מרקוזה שב ובוחן בחיבור זה את החברה החד-ממדית, ומגדירה כחברה המאורגנת כקונטר-רבולוציה, כדיכוי המהפכה גם (ובעיקר) במקומות שבהם לא התחוללה כלל. באורח פרדוקסאלי, מהפכת-הנגד קודמת כאן למהפכה עצמה, ואף מונעת את התרחשותה[77]. השלב הגבוה ביותר של הקפיטאליזם המתועש מקביל לשפל ולניוון של הפוטנציאל המהפכני[78]. יחד עם זאת, ולמרות זאת, ההתפתחויות בקפיטאליזם המאוחר יצרו אפשרויות ריאליות לשחרור חברתי, ההופכות גם את חזון המהפכה של מארקס למיושן – הן מבחינת המטרות שאפשר להשיגן, והן מבחינת האמצעים שיש להפעילם לשם השגת המטרות הללו. אפשרויות השחרור – אפשרויות רבות יותר ושחרור מקיף יותר מכפי שחזה מארקס – קיימות בעין. הצורך בשחרור הופך יותר ויותר לצורך חיוני של כל בני האדם, של הציוויליזציה המודרנית עצמה, אולם המודעות לצורך הזה הולכת ונעלמת מן התודעות הפרטיות ומ"ידעת הקהל"[79]. במצב זה יש להשיב לתחייה לא את "מטרות המינימום" של הסוציאליזם (שיפור מצבם של המעמדות העובדים **בתוך** הסדר הקפיטאליסטי) אלא דוקא את מטרותיו הרדיקאליות[80]. המטרות הרדיקאליות הפכו, בתנאי הקפיטאליזם המאוחר, לאפשרות ריאלית אובייקטיבית, החסרה לשם הגשמתה בעיקר את התנאי הסובייקטיבי – התודעה המהפכנית. מצד שני, בתנאים היסטוריים אלה, מטרות **המינימום** הסוציאליסטיות, גם אם יושגו, לא ימנעו את המשך שקיעתה של הציוויליזציה האנושית אלא, לכל היותר, יאטו את קצב השקיעה.

מרקוזה שב וקובע, ב"קונטר-רבולוציה והתקוממות", כפי שקבע בחיבוריו הקודמים, כי "מעמד העובדים" בארצות המערב הוא שמרני באופיו[81]. בארצות-הברית הוא רוחש שנאה לשמאל (הישן כמו החדש)[82], וגם באירופה, שם נתונה נאמנותם של רבים מן העובדים למפלגות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות, כרוכה נאמנות זו במצב שבו המפלגות הללו פועלות כחלק מן השיטה הקיימת ולא מציבות לה אלטרנטיבה רדיקאלית[83]. מרקוזה גם חוזר בקצרה על הניתוח שהציג כבר ב"מסה על השיחרור", אודות הפיצול הפנימי בין שלושת התנאים ההכרחיים שהגדיר מארקס לסובייקט המהפכני, פיצול שאין לכסות עליו על-ידי חזרה דוגמאטית על קטגוריות מארקסיסטיות ו"פטישיזציה" של העבודה (או המעמדות העובדים)[84]. גם דרך המאבק ה"קלאסית" של הסוציאליזם – מאבק מבעד למוסדות הפרלמנטאריים של הבורגנות – כבר אינה אקטואלית: שמרנותם של העובדים מכתיבה את שמרנותם של נציגיהם במפלגות הפועלים (כלומר: את שמרנותם בפועל, גם אם לא באידאולוגיה; את הסתפקותם במאבקים רפורמיסטיים וב"תוכניות מינימום")[85]. וכן: ריכוז הכוח והשליטה בחברת הקפיטאליזם המאוחר ביטל למעשה את הדמוקרטיה הבורגנית ה"ליבראלית"[86]. זו נשארה מראית עין בלבד, המאפשרת את המשך הדיכוי בתנאים של חופש-לכאורה. דרך המאבק הפרלמנטארי חסומה, איפוא, בפני שינוי חברתי

[77] **Marcuse**, **Conterrevolution and Revolt**, pp. 1-2.
[78] **ibid**, p. 5.
[79] **ibid**, pp. 1-7.
[80] **ibid**, p. 5.
[81] **ibid**, pp. 5 ff, 41.
[82] **ibid**, p. 4.
[83] **ibid**, pp. 4, 41.
[84] **ibid**, pp. 38-39.
[85] **ibid**, p. 41.
[86] **ibid**, p. 42.

איכותי. אולם, מסיבות דומות, גם האופציה המהפכנית של "תפיסת השלטון" בהסתערות ישירה על המוקדים הפוליטיים (הסתערות של ההמונים בהנהגתה של מפלגה מהפכנית צנטראליסטית) – גם אופציה זו אינה עומדת על הפרק[87]. האם יש אלטרנטיבה?

כאן עובר מרקוזה לבחינתה של אפשרות חדשה – האפשרות שמעמד העובדים יצבור עוצמה כלכלית קודם למהפכה הפוליטית (באופן המזכיר תהליך מהפכני מתקופה היסטורית קודמת: צבירת הכוח הכלכלי בידי הבורגנות קודם למהפכות הבורגניות). פירוש הדבר, שעובדים יטלו לידיהם את השליטה במפעלים ובחנויות, יכוננו ויארגנו את הייצור[88]. כמובן, התרחשות כזאת, בקנה מידה גדול, לא תהיה רק ארוע "קדם מהפכני" – היא תהיה המהפכה עצמה[89]. אך השאלה היא, האם אפשר להתקדם באפיק זה באופן הדרגתי בתוך הסדר הקפיטאליסטי, התקדמות כמותית (בעומק ובהיקף של מעורבות העובדים בניהול התעשייה) אשר תהפוך לבסוף לשינוי איכותי? המגמות הפועלות בכיוון זה, פוסק מרקוזה, הן אמביוולנטיות למדי. הן יכולות להוביל לשינוי איכותי. הן יכולות גם לחולל אינטגרציה נוספת, עמוקה יותר, של מעמד הפועלים בסדר הקיים[90]:

> **"קידום שליטתם של העובדים** [במקומות העבודה] **אל מעבר לגבולות הסובלנות של הקפיטאליזם, מניח היווצרותה של תודעה פוליטית רדיקאלית בקרב מעמד העובדים; אחרת, שליטת העובדים תשאר חלק אימננטי של השיטה הקיימת – הרציונליזציה שלה. ביסודה של שליטת-עובדים מהפכנית מונחת עליונותו של הגורם הפוליטי על פני הגורמים הכלכליים והטכניים."**[91]

רק הופעתה של תודעה פוליטית רדיקאלית, עשויה אם כן להפוך את המפעלים הקואופרטיביים[92] הבודדים ואת קבוצות המפעלים הללו ל"**אתרי קינון של יחידות פוסט-קפיטאליסטיות (סוציאליסטיות) בחברה הנתונה עדיין בשלב הקפיטאליסטי (בדומה להופעתם של מרכזי הכוח העירוניים של הבורגנות בתוככי החברה הפיאודלית)**"[93]. התפתחות זו תהיה, במידה רבה, החייאתם של הסיכויים למהפכה. נראה, איפוא, כי מרקוזה מעלה כאן על נס פרוגראמה מהפכנית (או לפחות בעלת פוטנציאל מהפכני) של שינוי חברתי מבעד לקואופרציה – אפיק הפעולה הנאו-אוטופיסטי שאפילו מהפכנים פוליטיים מובהקים כקארל מארקס נטו לו מידה של חסד. אולם, כאמור, התנאי ההכרחי להתפתחות רצויה זו הוא הופעתה של **תודעה פוליטית רדיקאלית** בקרב מעמד העובדים, שנטייתו השמרנית הוצגה כבר בראשית הדברים. ההכרח בהופעתה של תודעה חדשה מחזיר אותנו שוב אל שאלת **החינוך הפוליטי**, ואל שאלת הפראקסיס המהפכני של אלה

---

[87] **ibid**, p. 43.
[88] **ibid**.
[89] בספרו "מארקסיזם סובייטי" מרקוזה מציג את המצב שבו מועברים אמצעי הייצור לשליטתם של היצרנים הישירים, לפיקוח וניהול "מלמטה", כתנאי הכרחי לקומוניזם, וכאחד המאפיינים החשובים של חברה חופשית (אשר טרם התממשה בהיסטוריה). ראה: **Marcuse, <u>Soviet Marxism</u>**, pp. 81-82, 93.
[90] **Marcuse, <u>Conterrevolution and Revolt</u>**, p. 43.
[91] **ibid**, p. 44.
[92] מרקוזה לא משתמש במונח זה, אך נראה לי שכך יש לפרש את דבריו אודות מפעלים הנשלטים על-ידי עובדיהם.
[93] **ibid.**

המחזיקים בתודעה סוציאליסטית, אך אינם כשלעצמם חלק אינטגראלי ממעמד העובדים (או אינם גורם דומיננטי בתוכו), כלומר: אותן "קבוצות קטליזאטור" שנדונו ב"מסה על השיחרור".

קבוצות אלה, שהן בעלות תודעה ביקורתית ביחס לסדר הקיים וחזון של חברה אנושית אחרת ויחסים אנושיים אחרים, מקיימות בקרבן מתח מתמיד, אומר מרקוזה, בין מהפכה חברתית לבין שחרור פרטי, בין שינויה של החברה לבין שינויַם של סוכני-השינוי[94]. כך מנסח מרקוזה את ה"דיאלקטיקה של השחרור", ואת הפרובלמטיקה שלה:

"**האנטגוניזם הבלתי-נמנע, המתח שבין** [המרד הפרטי והמרד הפוליטי (או: השחרור הפרטי והמהפכה החברתית)...] **קורס בקלות לכדי זהות ישירה המחסלת את הפוטנציאל** [...שבשני הקטבים]. **אכן, שום שינוי חברתי איכותי, שום סוציאליזם, אינו אפשרי מבלי שתופיע רציונאליות חדשה** ותחושה [sensibility] **חדשה בפרטים עצמם: לא ייתכן שינוי חברתי רדיקאלי בלא שינוי רדיקאלי של סוכני השינוי כפרטים. אולם שחרור פרטי זה פירושו התעלות והשתחררות** [גם] **מן האינדיבידואל הבורגני** [...].

אך אין מתגברים על האינדיבידואל הבורגני פשוט על-ידי סירוב לבצע תיפקודים חברתיים[refusing social performance], **פרישה** [dropping out] **ויצירת סגנון חיים פרטי. בודאי, אין מהפכה בלי שחרור אישי, אבל גם: אין שחרור אישי בלי שחרורה של החברה.** הדיאלקטיקה של השחרור [...]"[95]

שורות אלה עוסקות במישרין בשאלה שאותה הצגתי כסוגיה המרכזית של מחקרי: שאלת היחס שבין עיצובו של אורח-חיים אלטרנטיבי (האוטופיה) לבין המאבק בסדר החברתי השורר (הפוליטיקה). מן הדברים שלעיל ברור, שמרקוזה מכיר ביחס זה כיחס דיאלקטי, כלומר: ההתקדמות אל השחרור אפשרית, לדעתו, רק אם הכוחות הנאבקים על השחרור יכילו בתוכם את אחדות הניגודים שבין הקוטב הפוליטי וזה האוטופי[96], ויכילו אותה כאחדות ניגודים, כלומר: כמתח פנימי שאינו קורס אל אחד מן הקטבים וגם לא הופך לאחדות מיידית. הדיון התיאורטי נשען כאן גם על יסודות אמפיריים חשובים, על ההתבוננות של מרקוזה בתנועות ה"שמאל החדש" בארצות הברית במהלך שנות השישים (נזכור, שהחיבור "קונטר-רבולוציה והתקוממות" הוא מעין סיכום של השלב הראשון בפעולתן של תנועות אלה, ושרטוט מגמות אפשריות לעתיד). את שני הקטבים שהוזכרו לעיל מזהה מרקוזה כשני סקטורים נפרדים של השמאל החדש: הסקטור הפוליטי והסקטור ה"היפיי"[97]. בעוד שהראשונים נאבקים נגד החברה השוררת וממסדיה, מהווים האחרונים מעין המחשה מוקדמת, המקיפה פרטים וקבוצות קטנות, של האספקטים ה'אוטופיים' ביותר של הסוציאליזם[98]. כאמור, שני הקטבים הללו הם חלק מן הדיאלקטיקה של השחרור. ניתוקם זה מזה, או איחודם המלאכותי בטרם עת, יחסל את הדיאלקטיקה. מרקוזה מזהיר מפני הסכנה, שהכשלונות בשדה המאבק הפוליטי (ועוד יותר מכך: קוצר-רוח וקוצר-הבנה ביחס

[94] **ibid**, p. 48.
[95] **ibid.**
[96] אני מציג כאן את דבריו של מרקוזה מתוך שימוש במונחים כפי שהוצגו והוסברו במחקרי. הטרמינולוגיה של מרקוזה עצמו שונה במקצת.
[97] **ibid**, p. 31.
[98] **ibid.**

לכשלונות הללו) יובילו ל״הפרטה״ ולדה-פוליטיזציה של הסקטור ה״היפי״ (ובכך יבטלו את תרומתו לתהליך השחרור)[99].

ההכרה המפורשת בדיאלקטיקה זו מקרבת את מרקוזה אל פריצת הפרדיגמה שאפיינה את המגמות הסוציאליסטיות הפוליטיות והאוטופיות בנפרד, ויצירת סינתזה של שתיהן. אך למרות זאת, הצהרה על יחס דיאלקטי עדיין אינה בבחינת פיתוח תיאורטי שלם (או לפחות מקיף) של היחס הזה, ולדעתי נשאר מרקוזה, גם בחיבור ״קונטר-רבולוציה והתקוממות״, בתוך מסגרתה (ובתוך מגבלותיה) של החשיבה המהפכנית **הפוליטית**. טענה ביקורתית זו אני מבסס על שלוש ראיות:

ראשית, ניכרת מידה של ״חוסר איזון״ בדבריו של מרקוזה, וליתר דיוק ב״אזהרות״ שהוא מפנה כלפי כל אחד מן הקטבים, ה״אוטופי״ וה״פוליטי״. הוא חוזר בדבריו שוב ושוב על הסכנה שב״דה-פוליטיזציה״ של המגמות האוטופיסטיות (כפי שראינו בדבריו אודות ההיפים). הסכנה ההפוכה, שנוכל לכנותה ״דה-אוטופיזציה״ של המגמות הפוליטיות (כלומר: התמקדות המהפכנים במאבק פוליטי, מבלי שיתלווה למאבק זה שינוי איכותי באורחות החיים שלהם עצמם) נוכחת הרבה פחות בדברי מרקוזה. אולם, ביקורת זו, כשלעצמה, משקלה קטן. מרקוזה זיהה נכונה (לדעתי) את הנטייה הגוברת בשמאל החדש בארצות-הברית להסתגרות ולנטישת המאבק הכולל על דמות החברה, נטייה שהתחזקה מאוד לאחר התבוסות הפוליטיות שנחלו תנועות השמאל בסוף שנות השישים. הוא מזהיר, איפוא, מפני הסכנה האקטואלית, ו״חוסר האיזון״ שבדבריו נובע מחוסר האיזון במצבו של השמאל החדש[100]. הצגתו של יחס דיאלקטי אין פירושה שמירה קפדנית על ״איזון קדוש״ דוקא.

ראיה שניה, חשובה יותר, היא העובדה, שמרקוזה מדבר בנשימה אחת על יצירה **פרטית** ויצירה **קבוצתית** של אורח חיים אלטרנטיבי. כמובן, גם המעשה הקבוצתי הוא ״פרטי״ ביחס לחברה כולה, וגם העיצוב הפרטי ביותר של אורח חיים אלטרנטיבי מתבטא גם (אולי בעיקר) ביחסים עם אחרים (אם אמנם מדובר על אורח חיים אלטרנטיבי **פרוגרסיבי**, המתיימר לשבור את הבידול החברתי של הסדר הבורגני ולא להעמיק אותו). ובכל-זאת, יש הבדל מכריע בין עיצוב פרטי-קבוצתי של אורח חיים אלטרנטיבי לבין עיצוב פרטי-אישי, התלוי בעיקר בהכרעה אישית. הראשון נבדל מן השני בכך שהוא מחייב מידה של **רציפות והתמדה, תיאום ושיתוף בין פרטים שונים ביצירת האלטרנטיבה** (כלומר, גם מידה של וממסדיות ומאפיינים ״ארגוניים״). ההתעלמות של מרקוזה מהבדל זה מעידה, לדעתי, שאין הוא רואה את הקבוצה השיתופית כצורת חיים בת-קיימא, כתא ממשי של סוציאליזם אלא רק כהתנסות חולפת או חוויה רגעית. מכל מקום, אין הוא מייחס משקל מספיק לעניין זה, ולכן הקיום-בפועל של האלטרנטיבה מצטייר מן החיבור ״קונטר-רבולוציה והתקוממות״ כתופעה ספוראדית ורופפת. מבחינה זו אין הבדל גדול בין חיבור זה לבין חיבוריו של מרקוזה מסוף שנות השישים – ה״מסה על השיחרור״ וההרצאות על ״קץ האוטופיה״.

---

[99] **ibid**, p. 33.

[100] וראה להלן, בחלק האחרון של מחקר זה, עמ׳ 342-343.

הראיה השלישית, והחשובה ביותר, קשורה בקודמתה: בכל המקומות בהם מזכיר מרקוזה ב״קונטר-רבולוציה והתקוממות״ את הקבוצות השיתופיות-אלטרנטיביות, וגם במקומות שבהן הוא מייחס להן חשיבות רבה, הוא תופס את פעילותן כשלילת-הקיים. כלומר, הוא מבין את היצירה הקומונאלית כחלק אינטגראלי (או ליתר דיוק: כחלק שצריך להיות אינטגראלי) מן התיאוריה והפראקסיס של **הביקורת, המחאה והסירוב**:

> ״[...] **השחרור האישי והפרטי**, הסירוב, הנסיגה [withdrawal], **חייב להתנהל בתוך הקונטקסט הפוליטי, המוגדר על-ידי הסיטואציה שבה מוצאת עצמה האופוזיציה הרדיקאלית. הוא חייב להמשיך ולקיים, בתיאוריה ובמעש, את** הביקורת **הרדיקאלית אודות הממסד בתוך הממסד; במלים אחרות: השחרור האישי** (הסירוב) **חייב להכיל את האוניברסאלי בתוך** המחאה **הפרטית, והערכים ומראה-הדמות של חברה עתידית חופשית חייבים להופיע ביחסים האישיים בתוך החברה שטרם שוחררה.**״[101]

המשפט האחרון בציטוט לעיל מנוסח באופן דיאלקטי. גם התביעה, שהשחרור הפרטי יתגשם בתוך הקונטקסט הפוליטי הנתון, מתישבת עם תפיסה דיאלקטית אודות היחס שחייב להתקיים בין ה״שחרור האישי״ לבין המאבק הכללי. אולם, ״אוצר המלים״ של מרקוזה שובר את הדיאלקטיקה שהוא עצמו מצהיר עליה: הוא מציג את השחרור האישי והקבוצתי בדיוק באותם מונחים (ורק באותם מונחים) שבהם הוא מדבר על המאבק הפוליטי: ״סירוב״, ״מחאה״, ״ביקורת״ וכן הלאה. אין ספק: מעשה היצירה של האלטרנטיבה הוא **אכן** שלילה של הקיים, מחאה נגדו, סירוב (מסויים) לקחת בו חלק. אבל הוא כזה רק משום היותו אפירמאציה, וליתר דיוק: הגשמה, של אפשרויות אחרות. **הדיאלקטיקה** שבין אפירמאציה ונגאציה נעלמת, כשמבינים את האפירמאציה-של-הטוב רק כצורה מסויימת של הנגאציה-של-הרע. כדי להמחיש עניין זה, אערוך מעין ״ניסוי טקסטואלי״: כיצד היתה נראית הפיסקה שצוטטה לעיל, אם את המלים המורות על שלילת הקיים, היו מחליפות או מלוות מלים המורות על יצירתו של החדש? נראה שהיינו מקבלים משהו מעין זה (השינויים בטקסט מופיעים בהדגשה):

> **השחרור האישי והפרטי**, יצירתו של אורח-חיים אלטרנטיבי, **חייב להתנהל בתוך הקונטקסט הפוליטי, המוגדר על-ידי הסיטואציה שבה מוצאת עצמה האופוזיציה הרדיקאלית. הוא חייב להמשיך ולקיים את הביקורת הרדיקאלית אודות הממסד, ובתוך הממסד** במעשה עיצובו **(בתיאוריה ובמעש)** של ממסד אחר; **במלים אחרות: השחרור האישי** (ההגשמה) **חייב להכיל את האוניברסאלי בתוך** היצירה **הפרטית וגו׳**

כשמציבים את שתי הפיסקאות – האמיתית והפיקטיבית – זו בצד זו, בולט לעין אופיה הלא-דיאלקטי של הראשונה, האופן שבו ״מתבטל״, בדבריו של מרקוזה, הקוטב הפוזיטיבי של מאבק השחרור אל תוך הקוטב הנגטיבי. מן הדיון של מרקוזה, בעמוד הבא של ״קונטר-רבולוציה והתקוממות״ בתופעת **הקומונות** ניכר, שאין זו בעיה של טרמינולוגיה גרידא. מרקוזה טוען שם (בצדק לדעתי) שזיהוי מיידי ומוקדם מדי של החירות האישית עם החירות החברתית, יוצר תנאים

---

[101] **Marcuse, <u>Conterrevolution and Revolt</u>**, p. 49 (ההדגשות שלי – י.ג.).

״מרגיעים״ ולא ״מקוממים״, ומוביל לנסיגה מן ה״יקום הפוליטי״, אשר בו בלבד אפשר להשיג חירות[102]. הסכנה הגדולה ביותר של ״השלמה״ ממין זה נשקפת, לדבריו, לקומונות: **"הן** [הקומונות] **ממשיכות להוות גרעינים אפשריים, "תאים", מעבדות, לשם בחינתן של מערכות-יחסים אוטונומיות ובלתי-מנוכרות. אולם, הן חשופות גם לבידוד ודה-פוליטיזציה. ופירושו של דבר: השתלבות-מרצון** [בסדר הקיים] **וכניעה: השלילי שהוא רק היפוכו של החיובי – לא ניגודו האיכותי."**[103]

מן המשפט האחרון בציטוט לעיל משתמע, שמרקוזה רואה את הקומונות כשלילה-גרידא של הסדר הקיים; שלילה היכולה, בתנאים מסויימים, להיות היפוך בלבד של הקיים, ובתנאים אחרים – להציג שינוי איכותי שלו. אבל האם לא אמר מרקוזה במשפט הקודם, שהקומונות הן (לפחות באופן פוטנציאלי) ״תאים״ של חברה חדשה? האם לא נובע מכך שהן, קודם כל, **ביטויים פוזיטיביים של החירות** ורק משום כך נגאציה של הדיכוי? האם לא נגזר מכך, שאת המשפט האחרון היה צריך לנסח באופן הפוך, ולומר שהקומונות עלולות להיות, בתנאים של דה-פוליטיזציה, לאפירמאציה (של החירות) שהיא רק היפוכו של השלילי (הדכאני) ולא ניגודו האיכותי[104]? הנה, במקום שבו מייחס מרקוזה ערך פרוגרסיבי (פוטנציאלי) לקומונות, הוא מציגן כגורם שוללני. לטענתי, זוהי דוגמא ספציפית לזיהוי שמזהה מרקוזה, באופן עקבי למדי, בין הפרוגרסיבי לשלילי, ובין החיובי לשמרני. זיהוי זה כמו מסתיר מעיניו את הפוטנציאל **הפרוגרסיבי** של **החיובי** (כלומר: של בניית אלטרנטיבה בפועל). המשך הדברים בעיתי מבחינה נוספת: **"כאן"**, אומר מרקוזה בהתייחסו לקומונות, **"משתעשע השחרור בתוך הממסד, אולי אפילו עם הממסד, או מדמה את הממסד"**[105]. האם כל עיקרה של הקומונה הוא משחק ושעשוע? שחרור עליז ודמיוני מכבלי הממסד? ואם כאלה הם פני הדברים (ואפשר שאכן כאלה היו פני הדברים בקומונות ההיפים של השמאל החדש) – האם לא מן הראוי **לתבוע** מן הקומונות שיהפכו עצמן ממשחק ליצירה? שימסדו עצמן, שיגלו אחריות ובגרות בעיצוב אורח חיים מלא, ולא יסתפקו בהתרסה ספוראדית? לתבוע זאת, משום שרק כך יוכל המעשה הקומונאלי להוות פוטנציאל מהפכני אמיתי? להיות לחלק ממאבק אמת, מאבק ״רציני״ על שחרור האדם? תביעות מעין אלה לא מופיעות אצל מרקוזה. הוא אמנם קורא ל״התבגרות״ של השמאל החדש[106], אבל התבגרות זו אין פירושה אלא – יתר רצינות, מיסוד והעמקה של **המאבק הפוליטי**.

על-פי מרקוזה, יהיה זה מאבק פוליטי רב שנים. ״מצעד ארוך״[107] שבמרכזו חינוך פוליטי ביקורתי[108]. המהפכה שתשים קץ לסדר הקפיטאליסטי אינה נראת לעין בשלב היסטורי זה. דווקא משום כך חייבים המהפכנים להתאים את האסטרטגיה שלהם למאבק איטי ועיקש, כדי לשמור את התודעה הביקורתית בתוך השלב ההיסטורי החד-ממדי, להעבירה הלאה ולפתחה, עד שאפשר

---

[102] **ibid**, pp. 49-50.
[103] **ibid**, p. 50.
[104] כמו-כן יש להעיר, כי העובדה שמרקוזה תופס את הקומונות בעיקר כ״נסיונות״ בסוציאליזם ולא כ״הגשמות״ של סוציאליזם מעידה לכאורה על כך שבהגותו נשמרת הדיכוטומיה שבין אמצעים ומטרות במאבק השחרור. אולם, בעיה זו אופיינית גם לנאו-אוטופיסטים מובהקים, כמו, למשל, גוסטאב לאנדאואר.
[105] **ibid**.
[106] **ibid**, p. 51.
[107] **ibid**, p. 55.
[108] ראה, למשל: **"כוח-הנגד היחיד הוא פיתוחו של שמאל רדיקאלי המאורגן באופן אפקטיבי, אשר יגשים את המשימה הגדולה של** חינוך פוליטי. **הוא יסלק את התודעה הכוזבת והפגומה מנפשם של האנשים, כדי שיחוו בעצמם את מצבם, ואת ביטולו של מצב זה כצורך חיוני, ויבינו את הדרכים והאמצעים לשחרורם."** [**ibid**, p. 28].

יהיה לבסוף להגשימה בשלב היסטורי אחר. על-פי מרקוזה של "קונטר-רבולוציה והתקוממות", **"המצעד הארוך כולל מאמץ משותף לבנייתם של מוסדות-נגד"**[109]. לשם כך יש לוותר, להתפשר, לתמוך לפעמים ב"רע במיעוטו"[110], כלומר: לשתף פעולה עם הממסד במידה ההכרחית לשם קיומם ופיתוחם של כוחות ההתנגדות. **"זמנה של הדחיה הכוללת של ה'ליבראלים' חלף, או טרם הגיע"**[111] אומר מרקוזה, ונפרד בכך (להבנתי) מאידאת "הסירוב הגדול" של "האדם החד-ממדי" (או מחליפה באידאה של סירוב היודע מתי לא צריך, אסור או אי אפשר לסרב). פיסקאות הסיום של "קונטר-רבולוציה והתקוממות" מבטאות היטב שילוב זה של אופטימיזם בטווח הארוך ופסימיזם בטווח הקצר, של רדיקאליות במטרות ופרגמאטיות באמצעים:

> **"התוצאה תלויה, במידה רבה, ביכולתם של בני הדור הצעיר – לא לפרוש ולא להשתלב, אלא ללמוד איך להתקבץ מחדש לאחר התבוסה, איך לפתח רציונאליות חדשה בצידה של התחושה החדשה, איך לקיים את התהליך הארוך של החינוך – התנאי המוקדם שאי אפשר בלעדיו לשם מעבר לפעולה פוליטית בקנה מידה גדול. שכן, המהפכה הבאה תהיה עניינם של דורות, ו'המשבר הסופי של הקפיטאליזם' עלול לארוך כמעט מאה שנים."**[112]

האם ב"תהליך הארוך של החינוך" מתכוון מרקוזה לחינוך תיאורטי-גרידא? האם העשיה שאליה מוסב החינוך היא רק מחאה וביקורת? או שמא חינוך זה הוא גם חינוך המעצב **אורחות-חיים** שיתופיים וסולידאריים ומתעצב על ידם? ב"קונטר-רבולוציה והתקוממות" אין תשובה לשאלות הללו, אולם אופיינית היא העובדה, שבדיון של מרקוזה אודות הקמתם של "מוסדות הנגד", שייכות הדוגמאות שהוא נותן רק לתחומה המובהק של **התודעה**: תקשורת אלטרנטיבית ואקדמיה אלטרנטיבית[113].

ד. "פרוטו-סוציאליזם וקפיטאליזם מאוחר"

הגישה שהציג מרקוזה בחיבוריו "קץ האוטופיה", "מסה על השיחרור" ו"קונטר-רבולוציה והתקוממות", אשר היתה, מבחינות רבות, חריגה מאורח המחשבה הן של המארקסיזם האורתודוקסי, והן של מרקוזה עצמו בחיבוריו הקודמים, הגיעה, לדעתי, למיצוי באחד המאמרים האחרונים שכתב, זמן קצר לפני מותו ב 1979. כוונתי למאמר "פרוטו-סוציאליזם וקפיטאליזם מאוחר"[114], שביסודו עומדת הרצאה שנשא מרקוזה בכנס "אודות רודולף באהרו ולמענו", שנערך בסתיו 1978 בברלין המערבית. את ספרו של באהרו, "האלטרנטיבה במזרח אירופה"[115] (שעורר תשומת-לב בינלאומית מסויימת), הגדיר מרקוזה כ"**תרומה החשובה ביותר לתיאוריה ולפראקסיס**

---

[109] **ibid.**
[110] **ibid**, p. 56.
[111] **ibid.**
[112] **ibid**, pp. 133-134.
[113] **ibid**, pp. 55-56.
[114] **Marcuse Herbert, *"Protosocialism and Late Capitalism"***, in: **Wolter Ulf** (ed.) **Rudolf Bahro, Critical Responses**, M. E. Sharpe (New York, 1980), pp. 25-48.
[115] **Bahro Rudolf, The Alternative in Eastern Europe**, NLB (London, 1978).

המארקסיסטי בעשורים האחרונים"[116] (אפשר שזו הערכה מוגזמת, שכן את מרבית התזות שמרקוזה שואב לכאורה מבאהרו אפשר למצוא כבר בחיבוריו של מרקוזה עצמו, בטרמינולוגיה שונה, אבל תוך דמיון במהות). מטרתו המוצהרת של המאמר היא נסיון לאמץ את הקטגוריות ודרכי הניתוח של באהרו, ולישמן בהערכת הפוטנציאלים של השחרור בחברה הקפיטאליסטית של מערב אירופה ואמריקה. אפשר לומר, שספרו של באהרו סיפק למרקוזה הזדמנות להצגה מחודשת, שלמה ועקבית של עמדתו שלו בשאלת "הדרך לשחרור".

גם כאן, כמו כמעט בכל חיבור של מרקוזה, מופיע בניסוח מפורש "מעגל הקסמים" של השחרור[117], אולם, כמו ב"קונטר-רבולוציה והתקוממות", מוצג כאן המעגל לא כראיה לכך ש"אין מה לעשות", אלא כבעיה שהתשובה לשאלה "מה לעשות" חייבת להתמודד עמה. ועוד: המציאות המודרנית המתועשת לא רק חוסמת את הפוטנציאלים המהפכניים; היא גם יוצרת פוטנציאל לשחרור נרחב ועמוק יותר, אשר לא יתממש בדרך שחזה המארקסיזם הקלאסי – מהפכה פוליטית של הפרולטאריון המאורגן. מרקוזה "משתחרר" במאמר זה באופן סופי הן ממודל המהפכה הלניניסטי-מארקסיסטי[118], והן מזיהוי של הפרולטאריון כ"סובייקט מהפכני"[119]. ההתפתחות ההיסטורית ביטלה, מחד, את התנאים שרק בכפוף להם ניתן היה לתפוס את הפרולטאריון כסובייקט מהפכני, ומאידך יצרה תנאים חדשים להופעתו של סובייקט מהפכני חדש. ה"התעקשות" על תפיסת הפרולטאריון המהפכני הפכה בימינו לפטיש מארקסיסטי.

היכן טמונים, איפוא, הסיכויים החדשים של השחרור? כאן מאמץ מרקוזה את המושג שתבע באהרו – "תודעה עודפת". באהרו קובע בספרו, כי בעידן שבו אנו חיים נוצרה, לראשונה בהיסטוריה האנושית, "תודעה עודפת", שאינה רק נחלת חלקה של אליטה שלטת קטנה. "תודעה עודפת" פירושה יכולת מנטאלית אנרגטית, שאינה ממוצה על-ידי הסכנות והאילוצים המיידיים של הקיום האנושי (כלומר, של הקיום **כמלחמת** קיום), ואשר יכולה, לכן, להפנות עצמה לעיסוק בבעיות כלליות ופחות מיידיות[120]. התהוותה של התודעה העודפת היא תוצר של הנסיבות המטריאליות עצמן: אופן-הייצור הסופר-טכנולוגי, ואופן הניהול של חברת ההמונים המודרנית, מחייבים לשם קיומם (ומצד שני: מאפשרים) פיתוחה של "תודעה עודפת" אצל שכבות אוכלוסיה רחבות. אולם, "תודעה עודפת" זו עשויה גם להעריך הערכה ביקורתית את אופני הייצור והניהול המודרניים, ולשנותם שינוי איכותי. במובן זה, אומר באהרו, המהפכה הבאה תהיה באמת "מהפכה תרבותית"[121]: מהפכה שבה התודעה היא הכוח המניע העיקרי. הדטרמיניזם ההיסטורי (שביסודו מטריאליזם דיאלקטי) מתבטל, איפוא, באופן היסטורי: הוא יצר את התנאים להחלפתו בוולונטאריזם חברתי. אך כמובן, מעצם היות המהפכה התרבותית המיוחלת מהפכה וולונטארית נובע, שהיא עשויה גם **לא** להתרחש. תכניה של התודעה העודפת אינם תכנים אמנסיפטוריים בהכרח: "אי הנחת" מן הסדר הקיים עלול להתרגם למה שבאהרו מכנה "אינטרסים של פיצוי"[122]

---

[116] **Marcuse,** ***"Protosocialism and Late Capitalism"***, p. 25.
[117] **ibid**, pp. 28, 45.
[118] **ibid**, pp. 36-37, 47.
[119] **ibid**, pp. 32-33, 37-39.
[120] **Bahro,** **<u>The Alternative in Eastern Europe</u>**, pp. 256-257.
[121] **ibid**, p. 257.
[122] **ibid**, p. 272.

כגון רכישת סחורות ומוצרים יקרים או רדיפת-שררה. ברור, שפעולה על-פי האינטרסים הללו היא פעולה המשמרת את המצב הקיים, שהוא הסיבה לאי-הנחת. התממשותה של "מהפכת התרבות" תלויה בכך שאי-הנחת יוליד, בקרב אלה החשים אותו, אינטרסים אמנסיפטוריים[123], שמימושם פירושו ביטולו של הסדר החברתי השורר, או שינוי איכותי שלו.

הפראקסיס האמנסיפטורי שבאהרו ממליץ עליו, זה שבכוחו לקדם התרחשות כזאת, הוא הקמתה של "ליגה קומוניסטית" חדשה[124]. ברור שפתרון זה עוצב על-פי צרכיה של המציאות (ואולי גם על-פי מגבלות הצנזורה) במדינות הסוציאליסטיות במזרח אירופה. מציאות זו כבר עברה מן העולם בימינו, ומבחינה זו הדיון של באהרו איבד כל רלוונטיות. אולם, הניתוח של מרקוזה, הדן במציאות החברתית, הכלכלית והפוליטית של הקפיטאליזם המאוחר, רלוונטי היום הן למערב והן למזרח (שהפך, לאחר נפילת המשטרים הקומוניסטיים, לשלוחה של המערב). כאמור, מרקוזה מאמץ במאמרו "פרוטו-סוציאליזם וקפיטאליזם מאוחר" את מושג "התודעה העודפת" של באהרו, ומחיל אותו על המציאות במערב אירופה ובצפון אמריקה. התודעה העודפת, אומר מרקוזה, מופיעה, בחברת הקפיטאליזם המאוחר, בכל שכבות האוכלוסיה, אך בעיקר בקרב שכבות העובדים ה"אינטלקטואלים" (מדענים, מומחים, מהנדסים וכדומה). תוכנה של תודעה זו (תוכנה האמנסיפטורי) הוא ההכרה – המעורפלת אצל רוב הציבור אך חדה וברורה בקבוצות מיעוט מסויימות – **"שאין עוד כל צורך להמשיך ולחיות כפי שאנו חיים – שהאלטרנטיבה קיימת"**[125]. התודעה המהפכנית אינה, איפוא, נחלתו של שום מעמד חברתי, אך היא מופיעה בקרב קבוצות ויחידים מכל המעמדות[126]. במצב זה, הפראקסיס המהפכני המארקסיסטי-לניניסטי כבר אינו רלוונטי, אולם את מקומו תופסות אפשרויות מהפכניות חדשות, ודרכי פעולה מהפכניות חדשות. הקפיטאליזם עדיין יוצר את קברניו – הוא בורא את התודעה העודפת מתוך הדרישות האימננטיות לאופן הייצור שלו[127]. אולם, אומר מרקוזה, הקפיטאליזם מצליח, לפי שעה, להכיל את סתירותיו הפנימיות, ואי אפשר להשיב באופן רציונאלי על השאלה "עד מתי?"[128]. תיאוריה אינה נבואה[129], אין היא יכולה להציע לוח-זמנים של העתיד. אך היא יכולה להצביע על דרך פעולה – על פראקסיס אפקטיבי. זוהי דרך פעולה שהיא רלוונטית לאנשים **"מכל המעמדות, אשר, למרות כל ההבדלים, מהווים אחדות פוטנציאלית משום האינטרס המשותף שלהם"**[130]. אולם, באופן אקטואלי, התודעה האלטרנטיבית, היכולה להוליד פראקסיס כזה, מוגבלת עדיין לקבוצות ולתנועות קטנות ובלתי מאורגנות, הלא הן "קבוצות הקטליזטור"[131]. עליהן מוטלת משימת המאבק בראש ובראשונה.

---

[123] **ibid.**

[124] רעיון זה מוצג בהרחבה בפרק 12 של ספרו של באהרו:

ibid, pp. 349 ff.

[125] **Marcuse, *"Protosocialism and Late Capitalism"***, p. 29.

[126] **ibid**, p. 39.

[127] **ibid**, pp. 40-41.

[128] **ibid**, p. 41.

[129] **ibid.**

[130] **ibid**, p. 39.

[131] **ibid.**

כמו ב"מסה על השיחרור" וב"קונטר-רבולוציה והתקוממות", גם במאמר "פרוטו-סוציאליזם וקפיטאליזם מאוחר", המשימה היא משימת החינוך: הנארת ההמונים, פיתוחה, הפצתה והעמקתה של התודעה החדשה. אולם, אולי בהשפעת ספרו של באהרו, משתנה הנימה שבה מדבר מרקוזה על משימתן של הקבוצות הללו, ואפשר שיש כאן יותר מאשר שינוי סגנוני-גרידא: יסודות פוזיטיביים מובהקים של מאבק השחרור (יצירה מעשית של אלטרנטיבה) מופיעים במפורש בדבריו של מרקוזה:

"**מן האנליזה של באהרו משתמעת התזה הפרובוקטיבית**, שהאסטרטגיה הסוציאליסטית היא אחת במהותה, לפני המהפכה ואחריה. **המהפכה התרבותית היא שינוי טוטאלי, אבל גם לפני המהפכה מכוון הסובייקט הקולקטיבי שלה, בתודעתו** ובהתנהגותו, **אל עבר המטרה הסופית. זה מה שמתחולל בפראקסיס של קבוצות הקטליזטור, בכל שכבות האוכלוסיה, אף כי בצורות שהן פחות-או-יותר מבודדות מכלל האוכלוסיה, ולכן גם מפוקפקות ופעמים רבות גם לא-אותנטיות. מלאכתן של קבוצות אלה היא במהותה דה-מיסטיפיקציה והנארה — בתיאוריה** ובפראקסיס. **גם כאן, המוקד של המהפכה הוא על הסובייקטיביות.** המטרה של מתן 'עדיפות להתפתחות הכל-צדדית של בני האדם' ול'צמיחה ביכולות הפוזיטיביות לאושר' קובעת כבר את השלבים הראשוניים של השחרור הסובייקטיבי."[132]

"**הצד הסובייקטיבי של המהפכה אינו רק עניין של תודעה, ושל פעולה שידע מנחה אותה; זו גם שאלה של רגשות, של מבנה האינסטינקטים, בכל אחד משתי הדרגות של השינוי: א) הביקורת הרדיקאלית של הדברים כפי שהם**; ב) ההגשמה-מראש, הפוזיטיבית והקונקרטית, של החירות, כלומר: הנוכחות של המטרה ב'כאן ועכשיו' של החיים."[133]

כמובן, התזה שמייחס מרקוזה לבאהרו (ו"שואל" ממנו[134]), על-פיה האסטרטגיה הסוציאליסטית היא אחת במהותה לפני המהפכה ואחריה, היא "תזה פרובוקטיבית" רק במסגרת המסורת המארקסיסטית שבתוכה כותבים באהרו ומרקוזה. סוציאליסטים נאו-אוטופיסטים הציגו תמיד טענות דומות לזו כיסוד מרכזי בשיטתם[135]. המגמה המשתקפת מן הציטוטים שלעיל מאפיינת גם את שורות הסיום של "פרוטו-סוציאליזם וקפיטאליזם מאוחר". עדיין שולט כאן אוצר המלים השוללני: "מחאה", "מרד", "מכות-נגד"... אולם, המאמר מסתיים בקביעה, שחברת העתיד החופשית תתאפיין ב"**יחידות כלכליות וחברתיות של פיקוח אוטונומי** [autonomous control]"[136], ושמשהו ממראה דמותה של חברה זו מוגשם כבר במרד שהיא מטרתו, "[...] **המתרכז בבסיסים מקומיים ואזוריים, שם אפשר למצוא עדיין מרחב מסויים, וחירות תנועה, ומקום לפעול**"[137]. האם אפשר לראות בכך ביטוי מפורש לתפיסה אודות קהילות שיתופיות אוטונומיות, המהוות יסוד חיוני במאבק על השחרור, כמו גם בעיצובה של החברה המשוחררת? אם כן, הרי שעלינו לומר, כי מתוך הדרך הפוליטית של מאבק השחרור, ומבלי שנטש את הדרך הזו בשום שלב, הגיע מרקוזה, בסוף

---

[132] **ibid**, p. 34 (ההדגשות שלי – י.ג.).

[133] **ibid**, p. 41 (ההדגשות שלי – י.ג.).

[134] כפי שראינו, מרקוזה עצמו מנסח רעיונות דומים למדי בחיבוריו מסוף שנות השישים.

[135] עיין לעיל במחקר זה, עמ' 229 ואילך.

[136] **ibid**, pp. 46-47.

[137] **ibid.**

ימיו, אל סיפה של הדרך האוטופיסטית של מאבק זה, כלומר: אל סיפה של סינתזה דיאלקטית של שתי הדרכים במעש המהפכני. אולם, הוא הגיע אל הסף בלבד. יותר מכך אי אפשר להשיג, כל עוד אין דורשים מן היסוד הפוזיטיבי-אוטופיסטי אותה מידה של בגרות, אחריות, רצינות והתמדה שדורשים מן היסוד הנגטיבי-פוליטי. לדעתי, מן הבחינה הזאת נשארה הגותו של מרקוזה תחומה בגבולותיה של אחת התזות היותר מרכזיות והפחות משכנעות (בעיני) של הפילוסופיה המארקסיסטית, תזה שהוא מצהיר עליה כמעט כבדרך-אגב באחד הדיונים שבקובץ "קץ האוטופיה": "[...] **צר לי על שהבינותי אולי את שאלתך כפנייה אל כוח-החשיבה החיובי, אך תמיד מאמין אני בכוחה של השלילה, מתוך הנחה שממילא נגיע בעוד מועד אל החיוב.**"[138]

[138] **מרכוזה הרברט**, ***"ויכוח על בעיית האלימות בתנועת-המרי"***, בתוך: **מרכוזה הרברט**, <u>**קץ האוטופיה**</u>, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 76.

חלק חמישי

דיאלקטיקה של פוליטיקה ואוטופיה

(יסודות תיאורטיים לתפיסה דיאלקטית של היחס "פוליטיקה-אוטופיה")

בחלקים השני והשלישי של מחקר זה נדונו באופן ביקורתי תורות השחרור של הזרם הפוליטי בסוציאליזם (שמארקס הוא מייצגו המובהק) ושל המגמה הניאו-אוטופיסטית (לאנדאואר ובעיקר בובר). ביחס לשתי התורות הללו ניסיתי לבסס את הטענה, כי בעליהן לא תפסו את תהליך השחרור כהתפתחות דיאלקטית, או, לפחות, כי הם נכשלו בפיתוחו של היחס הדיאלקטי "פוליטיקה-אוטופיה" בתהליך השחרור. הטעות היא מעין-סימטרית: אצל מארקס, המייחס חשיבות מכרעת למאבק הפוליטי על השחרור, נדחקת האוטופיה לשוליים, או ליתר דיוק, אל העתיד הבתר-מהפכני. אצל לאנדאואר ואצל בובר ניצב הפרוייקט האוטופיסטי (הקמת רשת פדראטיבית של קהילות שיתופיות) במרכז המעשה המהפכני, מבלי שהוגים אלה עמדו באופן מספק על הקשר החיוני שבין פרוייקט זה לבין הפראקסיס של המאבק הפוליטי. כלומר, היחס הדיאלקטי שבין היסודות הפוזיטיביים-אוטופיים של תהליך השחרור ויסודותיו הנגטיביים-פוליטיים כמו נשבר בתורות-השחרור של מארקס מזה ושל לאנדאואר ובובר מזה. כל אחת מן התורות הללו מתמקדת באחד משני הקטבים המנוגדים. בחלק הרביעי עסקתי בעיקר בהגותו של הרברט מרקוזה, המציג מעין "שיבה מארקסיסטית אל האוטופיה". הראתי שם שגם מרקוזה, עם שהוא מתקרב אל תפיסה דיאלקטית של תהליך השחרור (ובמספר מקומות אף מצהיר עליה במפורש[1]), אינו מגיע עד כדי הצגה שיטתית של דיאלקטיקה כזאת. שכן, מרקוזה אינו מפתח תפיסה של פראקסיס פוזיטיבי (אוטופיסטי). הפראקסיס המהפכני נותר אצלו נגטיבי-פוליטי בעיקרו (מאבק, מחאה וכיוצא באלה), והאוטופיה נשארת, בחשבון אחרון, בתחומן של האידאות (ומכל מקום, יישומיה בפראקסיס הם משניים וספוראדיים).

טענה החוזרת שוב ושוב במחקרי היא שתפיסה חד-צדדית של תהליך השחרור כפראקסיס פוליטי-גרידא או אוטופיסטי-גרידא אינה בעיה "אופרטיבית" בלבד (כלומר: בעיה המקשה על ניהולו הנכון של מאבק השחרור) – היא גם בעיה פנימית של התיאוריה המהפכנית. ההתעלמות של התיאוריה המהפכנית המארקסיסטית מתפקידה של האוטופיה בתהליך השחרור (ולא האוטופיה המדומיינת או הנחשבת גרידא, אלא-גו המוגשמת בפועל) מהווה סתירה פנימית בתוך התיאוריה. באופן דומה: שלילת הפוליטיקה של התיאוריות הניאו-אוטופיסטיות יוצרת סתירה פנימית בתיאוריות הללו. בפרק הנוכחי אנסה לסכם את עיקריה של הפרובלמטיקה הזאת, ואף להציג את קווי המתאר של תפיסה סינתטית-דיאלקטית אודות יחסי הפוליטיקה והאוטופיה בפראקסיס המשחרר.

הדיון שיוצג להלן יהיה, איפוא, דיון בתיאוריות, במושגים ובהיקשים שלהן. יהיה זה משום-כך דיון מופשט למדי. הקשר שבין התיאוריה לבין המציאות הממשית המשמשת לה מושא לחקירה הוא מורכב ודו-צדדי. מכאן, שגם הקשר שבין הכשלון התיאורטי של תיאוריות השחרור

[1] See, e.g., **Marcuse, <u>Counterrevolution and Revolt</u>**, pp. 48-49.

הסוציאליסטיות (הכשלון שעיקריו יסוכמו להלן), לבין כשלונו של הפראקסיס הסוציאליסטי, במאות התשע-עשרה והעשרים (אי-הצלחתו להתגבר על הקפיטאליזם ולכונן חברה חופשית), הוא קשר מורכב ודו-צדדי. יהיה זה בבחינת אידאליזם לא-מארקסיסטי לומר שכשלון הפראקסיס נבע, ביחס סיבתי פשוט, מטעויות תיאורטיות. מצד שני, הטענה שהטעויות התיאורטיות אינן אלא השתקפות פסיבית של הכשלון המעשי היא מטריאליזם "וולגארי" שגם בו אין אני אוחז. אל יחס ההשפעה ההדדית שבין הכשלונות התיאורטיים ואילו המעשיים אחזור בהמשך הדברים. אולם תחילה אסכם את הטענות הביקורתיות שהועלו בפרקים הקודמים ביחס לתיאוריות השחרור השונות שנסקרו בהם, ואנסה להראות כי אכן יש כאן כשלון **תיאורטי** של ההגות הסוציאליסטית – הן של המגמות הפוליטיות והן של אלה האוטופיסטיות. כנקודת מוצא לדיון ישמשו המושגים המרכזיים "פוליטיקה" ו"אוטופיה", בהוראה שיוחסה להם במחקר זה.

א. "פוליטיקה"

המושג "פוליטיקה" משמש במחקר זה בשתי הוראות שונות, שנכנה אותן "ההוראה הרחבה" ו"ההוראה המצומצמת". כפי שאראה מייד, ההבדל שבין שתי ההוראות אינו רק הבדל של היקף, אלא – במובן עמוק יותר – הוא גם הבדל שבין המהות לבין תופעתה המנוכרת. בהוראתו הרחבה מציין המושג "פוליטיקה" את **מכלול הפעילות האנושית, המודעת והתכליתית, לשם עיצובם ואירגונם של היחסים הכלליים, המהווים תשתית לסדר החברתי ולשיתוף-הפעולה החברתי בין בני האדם**: חוקים, תקנות וכללים, מוסדות, אופן החלוקה החברתית של החובות והזכויות, הטובין והמטלות, הגדרת משימות לאומיות, סדרי-עדיפויות לאומיים[2] וכן הלאה. הגותו של הרברט מרקוזה היא דוגמא טובה לשימוש עקבי בהוראה זו של המושג "פוליטיקה" ושל שם התואר "פוליטי"[3].

בהוראה המצומצמת מתאר המושג "פוליטיקה" יחסים חברתיים של **שליטה ואדנות**, היינו: הכפפתם של מרבית בני האדם לאינטרסים חיצוניים (שהם האינטרסים הישירים של המיעוט השליט). הוראה זו של המושגים "פוליטיקה", "מדינה פוליטית" ו"שלטון פוליטי" אפיינה את הגותו של מארקס, לפחות מאז אמצע שנות הארבעים (בחיבורים כגון "האידאולוגיה הגרמנית"[4] ו"דלות הפילוסופיה"[5] וב"מאניפסט הקומוניסטי"[6]). באופן דומה (מבחינה זאת), אנארכיסטים כבקונין וקרופוטקין תיארו את המדינה (הזירה הפוליטית) כמכשיר דיכוי[7], ולאנדאואר הציגה

---

[2] שם התואר "לאומי" לא בא לטעון שהפוליטיקה היא תופעה לאומית-גרידא אלא להפך: שהלאומיות היא תופעה פוליטית. ה"לאום" במובן זה, הוא הזירה הפוליטית, או השם הקיבוצי לציבור אנושי מסויים השותף לפראקסיס פוליטי אחד (אני מתעלם, לצורך הגדרה זו, מהבטים של הלאומיות הקשורים במוצא אתני, בהיסטוריה משותפת, בלשון וכדומה). ככל שתהליך הגלובליזציה הכלכלית מאחד ציבורים אנושיים נרחבים תחת פראקסיס חברתי וכלכלי אחד (ולכן, ממילא, עושה אותם שותפים לפראקסיס פוליטי אחד), כך הוא מבטל למעשה את מדינות הלאום הספציפיות (במובן זה של לאומיות), או בורא לאומיות חדשה, כלל עולמית. ה"איחוד האירופי", למשל, מחבר את עמי אירופה בסדר חברתי-כלכלי משותף (מטבע, מכס, חוקים, מוסדות), ומבחינה זו יוצר לאומיות אירופית, גם אם העמים השותפים ללאומיות חדשה זו ממשיכים לשמר את ייחודם התרבותי ואת גאוותם הלאומית כאנגלים, צרפתים או פולנים. ועיין לעיל, במחקר זה, פרק **2.3: מקומה של הפוליטיקה בתורת המהפכה של מארקס**, עמ' 100.

[3] ראה לעיל, פרק **4.1: הקפיטאליזם המאוחר והחברה החד-ממדית**, עמ' 283-285.

[4] **מארקס**, ***"האידיאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 266.

[5] **מארקס**, **דלות הפילוסופיה**, עמ' 123.

[6] **מארקס, אנגלס**, **המאניפסט הקומוניסטי**, עמ' 46.

[7] ראה לעיל, פרק **3.1: הביקורת של בקונין וקרופוטקין על הסוציאליזם הפוליטי של מארקס.**

כביטוי מעוּוּת של הרוח החברתית[8] (בטרמינולוגיה הגליאנית, שלאנדאואר לא אחז בה, היינו אומרים: "ביטוי מנוכר"). גם על-פי בובר, הפוליטיקה היא תחום פעילות אנושית שהקטגוריות המהותיות לו הן "שימוש" ו"שליטה"[9] – כלומר, תחום שביסודו יחסים אינסטרומנטאליים (מנוכרים) בין בני האדם. על פי כל ההוגים הללו, הפוליטיקה על נגזרותיה (המדינה והשלטון הפוליטי) אינה "סתם" עיצוב של היחסים החברתיים, אלא עיצובם באופן אנטגוניסטי, בתוך מכלול יחסים חברתיים של מאבק, שליטה ושיעבוד, ועל כן היא בבחינת דיכוי וניכור (כל פרט רואה בזולת מכשיר למימוש מאוויו או הגבלה על מימוש זה, והוא מבקש לשלוט בזולת כדי להשתמש בו, או כדי להסיר את ההגבלה שהזולת מהווה עבורו). את ההבדל שבין מארקס והאנארכיסטים, בהקשר זה, אפשר להציג כך: האנארכיסטים תפסו בדרך-כלל את הדיכוי הפוליטי כעומד ביסוד היחסים האנושיים בחברת ההווה. לעומת-זאת, מארקס חשף את יסודו החברתי של הדיכוי הפוליטי **בכלכלת-הניצול**: כל עוד מנהלים בני-האדם את האינטראקציה החיונית שלהם עם הטבע (אספקת צרכי הקיום) כמלחמת קיום בינם לבין עצמם, כלומר: **כניצול**, העיצוב של היחסים החברתיים (היינו: הפוליטיקה) משועבד למלחמה זו וכפוף לאינטרסים של הניצול. כל עוד מחולקת החברה למנצלים ומנוצלים (כשהראשונים גורפים את הערך-העודף מעבודתם של האחרונים), מופיע הפראקסיס הפוליטי כדיכוי וכהטרונומיה – כהכפפתם של הרבים לאינטרסים של המעטים. משום כך השלטון הפוליטי, לפי מארקס, אינו סתם מכשיר דיכוי, אלא מכשיר לדיכוי **בין-מעמדי** ("מעמד" היא קטגוריה חברתית-כלכלית, הקשורה במובהק אל תהליך ייצורם של צרכי הקיום, וביתר-דיוק: אל האופי **האנטגוניסטי** של תהליך זה[10]). הקיום המנוכר של האדם – החיפצון (ראיפיקציה) שלו – נוכח בחברה הקפיטאליסטית מבעד לניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי[11]. אולם, כאמור, לדידו של מארקס, יש יחסי תלות בין שתי הקטגוריות הללו: בתיאוריה המארקסית הפוליטיקה מועמדת על הכלכלה, והדיכוי מועמד על הניצול.

כוח פוליטי, בהקשר חברתי זה, פירושו יכולת של בעל הכוח לגרום לזולת להתאים את פעולותיו לאינטרס חברתי-כלכלי זר לו – האינטרס הפרטי של בעל הכוח (בהגדרה פורמאלית זו אין חשיבות לשאלה האם הכוח הפוליטי מושתת על מניפולאציה, על הסכמה "מרצון" של הנשלטים או על אלימות גלויה). אכן, גם המדכא, כמו המדוכאים, אינו חופשי. גם הפעילות החברתית התכליתית שלו נקבעת על-פי האינטרסים האנטגוניסטיים שלו במלחמת הקיום. אפשר לומר שהמדוכאים משועבדים לאינטרסים של המדכאים, אולם המדכאים והמדוכאים גם יחד

---

[8] ראה לעיל, פרק **3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי**, עמ' 186.

[9] ראה לעיל, פרק **3.3: מרטין בובר – אנארכיזם קומונאלי כנאו-אוטופיזם**, עמ' 218.

[10] כך כבר בהגדרות הראשונות שמספק מארקס למושג זה. ראה, למשל: **מארקס, *"האידיאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 259-258.

[11] יש להדגיש, עם זאת, שלפי מארקס, ביטולם של הניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי אינם, כשלעצמם, בבחינת ביטול מלא של הווית הניכור, היינו, של המצב שבו מתייחסים בני-האדם אל עצמם ואל זולתם יחס אינסטרומנטאלי מחפצן (ראיפיקטיבי). נחשוב על חברה שבה מקבל כל חבר את מלוא ערכם של תוצרי עבודתו, מבלי שנגרף מעבודתו ערך עודף בצורת "רווח". חברה כזאת, המאורגנת על-פי העקרון "לכל אחד כפי תרומתו" תוארה על-ידי סוציאליסטים שונים, מפרודון ועד לאנדאואר, כתכלית הסוציאליזם. מארקס נדרש לעניין זה במקומות שונים, ובפרט ב"ביקורת תכנית גותהא", שם הוא מראה כי חברה כזאת אינה אלא השלב הראשון, הפרימיטיבי, של החברה הקומוניסטית, כשהיא טבועה עדיין ב"חותם הלידה" של החברה הבורגנית שמתוכה הגיחה. האדם, בחברה כזאת, נתפס עדיין כ"מכשיר עבודה", העבודה נתפסת כאמצעי-קיום גרידא, וכמוה גם האינטראקציה החברתית (בני-האדם משתפים פעולה אלה עם אלה בעיקר כדי **לקיים** את עצמם, לא כדי **לממש** את עצמם). מכאן, שביטול כזה של הניצול (וממילא גם ביטול הדיכוי הפוליטי הכרוך בו) אינם עדיין, כשלעצמם, בבחינת ביטולו השלם של הניכור. ראה לעיל, פרק **1.1: מטרת השחרור**, עמ' 32-36.

מתקיימים באופן מנוכר – אופן שבו מהות האדם כבריה חברתית וכבריה יצרנית מתגשמת ביחסים כלכליים של ניצול וסחורתיות, וביחסים פוליטיים של מאבק, שליטה ושיעבוד. זהו הלוז של הפוליטיקה המנוכרת, ואף אם גילוייה, בחברה מודרנית משוכללת, רבים ומגוונים, ולעתים רחוקים למדי מן הניצול הכלכלי הישיר (בבחינת גריפת הערך העודף), בכל-זאת אפשר לזהות בהם תמיד את היסודות האופייניים של אינסטרומנטאליות, שליטה והטרונומיה. טענה זו אפשר להציג גם באופן הפוך: גילויים שונים של החיים החברתיים, שניתן לזהות בהם את המאפיינים הללו, יש טעם להגדירם כפוליטיים גם אם אין הם משתייכים באופן ישיר למה שאנו מכנים בדרך-כלל בשם "פוליטיקה".

מכאן מסתבר הקשר הפנימי שבין ההוראה הרחבה וההוראה המצומצמת של המושג "פוליטיקה": הפעילות התכליתית, המעצבת את היחסים החברתיים, היא מאפיין מהותי של החברתיות האנושית. היא הניהול של ענייני ה"פוליס" (החברה או המדינה), וככזו היא נגזרת ישירה ממהות האדם כ"זואון פוליטיקון". יחסי השליטה והשימוש הם **האופן המנוכר** שבו מתבטאת מהות זו בתנאיה של כלכלת הניצול. הפעילות הפוליטית המנוכרת היא חופשית באורח פורמאלי (לפחות עבור השליטים, ובדמוקרטיה מודרנית – עבור כל בני החברה): בני האדם הפועלים באורח פוליטי פועלים על נסיבות חייהם ומעצבים אותן לכאורה לפי רצונם. אולם, מבחינת תכניה, משועבדת פעילות זו למלחמת הקיום ולאנטגוניזם החברתי. כל חברה אנושית משמעותית, למן ראשית הציוויליזציה ועד ימינו, התקיימה על תשתית כלכלית אנטגוניסטית, כלומר על דפוס כלשהו של יחסי ניצול (יחסים אינסטרומנטאליים, ראיפיקטיביים בין הבריות). לכן, גם אם מהותה של הפוליטיקה היא עיצוב **חופשי** של היחסים החברתיים, הופעתה, לאורך כל ההיסטוריה שעד כה, היא כמכשיר לדיכוי ושיעבוד. ההוראה הרחבה של ה"פוליטיקה" מצביעה, איפוא, על המהות; ההוראה המצומצמת מצביעה על תופעתה ההיסטורית המנוכרת של מהות זו. "ביטול הפוליטיקה" אצל מארקס הוא ביטול דיאלקטי: שחרורה מן המאפיינים התופעתיים של הדיכוי, והגשמה ממשית (ולא פורמאלית-גרידא) של מהותה, כפעילות חופשית של עיצוב חברתי[12]. כמובן, ביטול זה כרוך בביטול התנאים שבמסגרתם מתגלה מהותו החברתית של האדם כמדכא או כמדוכא, כמנצל או כמנוצל, כלומר: ביטול כלכלת הרכוש-הפרטי והחלפתה בכלכלה שיתופית, כתנאי הכרחי (וכצעד ראשון) לביטול הניכור.

כל עוד לא התחולל שינוי זה, אין הפעילות הפוליטית יכולה להתממש כפעילות חופשית וכלליות (דאגה לענייני הפוליס, מימוש האינטרס הכללי ולא זה הפרטי-גרידא). הפוליטיקה שומרת, אכן, על צביון של חירות ואוניברסאליות, אולם רק באופן אשלייתי, ובמנותק מן הפראקסיס הממשי של בני-האדם, כלומר: כאידאולוגיה. בביקורת שלו על "פילוסופיית המשפט" של היגל ובחיבור

[12] בדיון בעקבות הרצאתו "קץ האוטופיה", התיחס הרברט מרקוזה למונח המארקסי "ביטול העבודה", ואמר כך: **"היו לי לבטי מינוח – בין ביטולה של העבודה לבין ביטולה של העבודה המנוכרת – משום שבשיגרת-הלשון אין כמעט הבדל בין מושג העבודה ומושג העבודה המנוכרת. מכאן ההצדקה להתלבטות זאת. שכן מאמין אני, כי מן הנמנע לבטל את העבודה כשלעצמה. לטעון את ההיפך מזה – משמע לכפור במה שמכונה אצל מרכס חילוף-החמרים בין האדם והטבע."** [**מרכוזה, *"ויכוח על קץ האוטופיה"***, עמ' 47]. בעיית מינוח דומה (mutatis mutandis) קיימת גם ביחס ל"ביטול הפוליטיקה" לעומת "ביטול הפוליטיקה **המנוכרת**". בשיגרת-הלשון אין כמעט הבדל בין המושג המציין את הפוליטיקה כמהותית לקיום האנושי-חברתי (שאותה אין לבטל, משום שהיא כרוכה במהות האדם כ"זואון פוליטיקון"), לבין מושג הפוליטיקה המציין את תופעתה המנוכרת של מהות זו, כיחסים של שימוש, דיכוי ושליטה.

"לשאלת היהודים" מראה מארקס כיצד מתפצלים חיי האדם בחברה הבורגנית לחייו הממשיים כאדם פרטי במציאות חברתית אנטגוניסטית, ולחיים אידאליים ומופשטים כאזרח המדינה – חבר שווה זכויות ובן-חורין בקהיליה. בחיבוריו הבאים הוא מפרט את מה שמופיע בחיבורים מוקדמים אלה רק ברמז – את האופן שבו משרת הפראקסיס הפוליטי את הניצול המעמדי, בעוד האידאולוגיה של המדינה מרוממת ערכים אוניברסאליים כשוויון, חירות ואחווה. האידאולוגיה של המדינה איננה איפוא סתם שקר: תכניה מציגים את הביטוי הפוזיטיבי של מהות האדם כזואון-פוליטיקון. אולם הצורה שבה מופיעים התכנים הללו היא מופשטת ואשלייתית, כל עוד לא נהפכה על-פיה המציאות הכלכלית והחברתית האנטגוניסטית. ההטעיה שבאידאולוגית-המדינה אינה, אם כן, בתכנים האידאולוגיים, אלא ביומרתה לממשות, לאקטואליות. רק מהפכה חברתית תכשיר את הקרקע לביטולה הדיאלקטי של הפוליטיקה המנוכרת, כלומר לביטול צביונם האידאולוגי גרידא של התכנים הללו, והגשמתם בפועל – בחייהם הקונקרטיים של בני-האדם בחברה האנושית הממשית[13].

ב. "אוטופיה"

המונח "אוטופיה" ציין, למן ראשית הופעתו בחיבורו של תומאס מורוס, תיאור דמיוני של חברה אנושית אידאלית, שאינה קיימת בשום מקום (ואולי גם אינה עשויה להתקיים). דומה שמאז ומעולם התלוותה לשימוש במונח "אוטופיה" נימה מזלזלת משהו. משום חוסר הריאליזם שלו הוצג האוטופיזם כעיסוק ב"מגדלים הפורחים באוויר". על-פי גישה זו, אם נודעה בכלל לאוטופיה חשיבות מעשית כלשהי, היה זה משום ששימשה מעין "כוכב צפון": אידיאה רגולטיבית שאי אפשר לממשה, אבל על-פיה יש לכוון את הפעילות החברתית והפוליטית במציאות. ההערכה השלילית המשתמעת מן הביטוי "מגדלים פורחים באוויר", וההערכה החיובית הנרמזת בכינוי "כוכב צפון", לא חלוקות ביניהן אודות ההנחה הבסיסית, שעל-פיה האוטופיה היא בלתי-ניתנת להגשמה. ב"מאניפסט הקומוניסטי" העניקו מארקס ואנגלס את הכינוי "אוטופיסטים" לסוציאליסטים וקומוניסטים בני המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, אשר הציגו בהגותם תוכניות לעיצובה של חברה אנושית מתוקנת. התוכניות הללו נגזרו (לדעת מחברי המאניפסט) מן האידאות המוסריות של אותם הוגים ולא מניתוח המציאות ההיסטורית-קונקרטית וחשיפת הפוטנציאלים הריאליים לשינוי הקיימים בה. משמעות זו של המונח "אוטופיזם" הורחבה, כבר אצל מארקס ואנגלס ועוד יותר מכך אצל ממשיכיהם, כדי לציין, באופן כללי, מגמות סוציאליסטיות הנשענות על אתיקה מופשטת, על משאלות-לב, על רגשות או דמיונות. בהוראה זו, הסוציאליזם ה"אוטופי" הוא ניגודו של הסוציאליזם ה"מדעי" מבית מדרשו של המארקסיזם. יש לציין, עם זאת, שיחסם של מארקס ואנגלס אל הסוציאליזם האוטופי לא היה יחס של שלילה נחרצת, ומכל מקום הם הבחינו בין האבות המייסדים של הסוציאליזם המודרני, בראשית המאה התשע-עשרה – האוטופיסטים הגדולים פורייה, אואן וסן-סימון – לבין תלמידיהם בשליש השני של המאה. הראשונים כתבו בתקופה שבה טרם מיצה הקפיטאליזם את תפקידו ההיסטורי, וטרם התגבש מעמד הפרולטאריון כסוכן מהפכני פוטנציאלי. משום כך היו שאיפות התיקון שלהם בהכרח נטולות בסיס ריאלי, אך הדברים שכתבו היו בעלי ערך כביקורת

---

[13] ראה לעיל, פרק **2.3: מקומה של הפוליטיקה בתורת המהפכה של מארקס**.

נוקבת של החברה, כהצגת הבעיות שאת פתרונן לא ניתן היה עדיין למצוא, וכהצצה נבואית אל העתיד. לעומת זאת, ממשיכי דרכם של האוטופיסטים הראשונים משחזרים את תורת רבותיהם בעידן היסטורי שונה, שבו הולך הפרולטאריון ומתגבש מבחינה אובייקטיבית וסובייקטיבית. בהתכחשם לדרכה של מהפכת השחרור הפרולטארית הם מהווים, איפוא, גורם ריאקציוני (הפרק "סוציאליזם" בספרו של אנגלס "אנטי דיהרינג" מ 1878, ועיבודו לחיבור המפורסם "התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע" (1880)[14] הם המחשה מצויינת לתפיסה זו של המושגים "אוטופיה" ו"סוציאליזם אוטופי")[15].

ב"מאניפסט הקומוניסטי" מיוחס הכינוי "אוטופיה" לא רק **לתוכניות** של חברה אידיאלית, אלא גם לנסיונות **הגשמתה** של חברה כזאת בזעיר-אנפין, במושבות סוציאליסטיות או קומוניסטיות אשר תהוונה "חברות-מופת" (בין אם נסיונות אלה יצאו לפועל – כמו ניו-הארמוני של רוברט אואן, או איקאריה של קאבה – ובין אם לא הוגשמו, כמו במקרה של פורייה וה"פלאנסטר" שלו). אף שהבט זה של האוטופיזם הוא שולי למדי בביקורת הנפרשת ב"מאניפסט" (ושולי עוד יותר בחיבורו המקיף של אנגלס על נושא זה מ 1880), נאחז מרטין בובר בהוראה זו של ה"אוטופיה", עם שדחה את הביקורת המארקסיסטית על הסוציאליזם האוטופי. בכך ביצע בובר שינוי כפול בהוראת המושג "אוטופיה"[16]: ראשית, הוא הפך אותו מכינוי-ביקורתי, המיוחס למגמה סוציאליסטית בפי יריביה, לביטוי חיובי שאותו אימץ כשם לסוציאליזם שלו עצמו (ולמורשת הסוציאליסטית שממקורותיה ינק). שנית, האוטופיה, שהיתה אצל מורוס ודומיו ממלכה דמיונית, הועמדה אצל בובר דווקא על מעשה ההגשמה בפועל. ההגשמה, עבור בובר, היא העיקר באוטופיה, והגשמה פירושה: הקמת קבוצות שיתופיות קונקרטיות, תאים של חברה אלטרנטיבית בתוך החברה הקיימת, קבוצות המקיימות בתוכן פנימה כלכלה שיתופית, חברה חופשית מדיכוי ומניצול, יחסים אנושיים אותנטיים וכן הלאה. ברור, שהגשמה זו היא מוגבלת – הן מן הבחינה הכמותית (מספר האנשים הנוטלים בה חלק) והן מן הבחינה האיכותית (המידה שבה בוטלו בתוכה הניכור, הניצול והדיכוי), כל עוד מאורגנת החברה בכללותה על יסודות אנטגוניסטיים של כלכלת ניצול ושליטה פוליטית. אולם, לפי בובר, ה"אוטופיות הקונקרטיות"[17] הללו (קבוצות או "חברותות" בלשונו) אינן רק תכלית לעצמן, אלא גם האמצעי הראשון במעלה בתהליך שחרורה הכללי של החברה. את מעשה השחרור תפס בובר, כמו לאנדאואר לפניו, כתהליך שבו החברותות נבנות, גדלות ומתרבות, ובעיקר – יוצרות קשרים פדראטיביים ביניהן ומעתיקות כך את אופי היחסים הפנים-קבוצתיים אל המעגל הבין-קבוצתי. פדראציה מוגשמת בפועל, הולכת ומתרחבת, של קבוצות שיתופיות עשויה (לדעת בובר) לדחוק את רגלי המדינה מניהול היחסים החברתיים

---

14 **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ג': אנטי-דיהרינג (הפיכת המדע בידי מר אויגן דיהרינג)**, (תרגום: יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1959), עמ' 297 ואילך. **אנגלס פרידריך, *"התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע"***, עמ' 69 ואילך.

15 ראה לעיל, פרק **2.1: הביקורת של מארקס ואנגלס על הסוציאליזם האוטופיסטי**.

16 משום שינוי זה העדפתי להגדיר את בובר, במהלך מחקר זה, כ"**ניאו**-אוטופיסט", למרות שבובר עצמו לא אחז בכינוי זה אלא הגדיר את הסוציאליזם שלו פשוט כ"סוציאליזם אוטופי" או "אוטופיסטי".

17 ביטוי זה אינו של בובר. אני שואב אותו מהגותו של ארנסט בלוך, תוך שינוי חשוב במשמעותו. אצל בלוך, "אוטופיה קונקרטית" היא "אפשרות ריאלית טובה", כלומר: אפשרות רצויה לסדר חברתי טוב, שבשלו התנאים האובייקטיביים למימושה במציאות. שם-התואר "קונקרטית" מצביע אצלו על התממשות התנאים האובייקטיביים, והשם "אוטופיה" – על כך שטרם התגשם התנאי הסובייקטיבי – רצונם הפעיל והמודע של בני האדם לממש אפשרות זו (וראה: **Bloch, The Principle of Hope**, p. 1370-1373).
אני משתמש כאן במושג "אוטופיה קונקרטית" לציון הוויה חברתית "טובה" או "חופשית" המוגשמת בפועל, אולם בקנה מידה קטן, באופן "פרטי" ומקומי, ולא מתוך שינוי כולל של החברה.

(ומן הסתם, אף שעניין זה פחות מודגש אצל בובר, לדחוק גם את רגלי הכלכלה הקפיטאליסטית מניהול הייצור והחלוקה של הטובין). העניין החשוב ביותר כאן הוא שאם תופסים את האוטופיה הקונקרטית (הקהילה השיתופית או החברותא) כחלק ממאבק השחרור, הרי היא מוקמת, בהכרח, בתנאי החברה שטרם שוחררה, כלומר: בתוך הוויית הדיכוי הפוליטי והניצול הכלכלי. אין היא רק תצורה חברתית של העתיד הבתר-מהפכני, אלא גם צורתו של המאבק המהפכני עצמו. מושג ה״הגשמה״ שבניאו-אוטופיזם איננו, איפוא, סתם תביעה למימוש בפועל של האידיאלים המוצהרים; הוא מכיל, מטבע העניין, יסודות של קונפליקט ומאבק עם הסדר החברתי השורר.

לדעתי, בובר לא דייק כאשר הציג את עקרון ההגשמה כעיקרון מרכזי גם אצל האוטופיסטים ה״קלאסיים״ שקדמו לו. הללו היו עסוקים יותר בשרטוט תוכניות מפורטות לחברה האנושית ה״טובה״ מאשר בנסיונות הגשמתן (שארל פורייה הוא דוגמא מוהבקת לכך – אצלו התמצו נסיונות ההגשמה בהמתנה לפטרון הכלכלי או הפוליטי שיאמץ את תוכניתו ויוציאה לפועל). האוטופיזם של בובר **אינו** המשך ישיר של הסוציאליזם האוטופיסטי ה״קלאסי״: בובר התנגד לתיאוריות דוקטרינריות אודות החברה-הטובה-ביותר-שבאפשר ממש כשם שהתנגד להם מארקס, ומנימוקים דומים. וכן, מפעל ההגשמה של האוטופיה לא עומד אצלו על גיוס התמיכה של השליטים או בעלי ההון, אלא על מעשה השחרור העצמי של אלה המחליטים לכונן בעצמם ועבור עצמם את החברותא. הניאו-אוטופיזם של בובר משמר, לכאורה, את תוכנה של האוטופיה הקלאסית (חברה אנושית טובה, מתוקנת, משוחררת) אך משנה את צורתה מאידיאה או רעיון-רוח גרידא, לממשות מוגשמת. אולם לאמיתו של דבר, שינוי הצורה מחייב גם שינויים בתוכן: דרישות ההגשמה גוזרות על האוטופיה להיות פחות ״אידאית״ ויותר ״קונקרטית״ – פחות מושלמת ויותר ריאלית[18]. וכן, אף שדבר זה עשוי להראות פרדוקסאלי במבט ראשון, דווקא הצבת עקרון ההגשמה במרכז הדיון באוטופיה, משחררת את הפילוסוף מן הצורך לספק תיאור פרטני ומדוייק של האוטופיה המדומיינת, ומאפשרת לו להסתפק בהצגתם של קווי המתאר, או עקרונות היסוד, של אוטופיה בת מימוש. שכן, העיצוב הפרטני של האוטופיה המוגשמת, על שלל מאפייניה, הוא ממילא משימתם של אלה המגשימים אותה, ולא של התיאורטיקן הכותב על אודותיה.

בדברי על ״אוטופיה״, במסגרת מחקר זה, וביתר דיוק בדברי על ״ניאו-אוטופיזם״ (להבדיל מן האוטופיזם ה״קלאסי״) כוונתי בעיקר להוראה בובריאנית זו של המושג: הוויה חברתית חופשית המוגשמת בקבוצות ״פרטיות״ ובקנה-מידה קטן (קומונות, כפרים שיתופיים, קיבוצים, קואופרטיבים וכן הלאה), כחלק מן המאבק על שינוי החברה בכללותה.

ג. תפיסה בלתי-דיאלקטית של היחס ״פוליטיקה – אוטופיה״ אצל מארקס וממשיכיו, אצל האנארכיסטים ובניאו-אוטופיזם

אצל מארקס, ואצל ממשיכיו בהגות ובמעש של הקומוניזם, אמורה הפוליטיקה המהפכנית לחולל את שחרור החברה. החברה החופשית (שמשהו ממראה דמותה משורטט ב״כתבי היד הכלכליים-

---

[18] ראה לעיל, פרק 3.3: **מרטין בובר – אנארכיזם קומונאלי כנאו-אוטופיזם.**

פילוסופיים"[19], בפרק השני של "המאניפסט הקומוניסטי"[20], ב"מלחמת האזרחים בצרפת"[21] וב"ביקורת תכנית גותהא"[22]) היא מטרת המאבק המהפכני, הנמצאת בסופו. נוכל להבין, איפוא, את תורת השחרור של מארקס, כהגעה אל האוטופיה מבעד לפוליטיקה[23]. המאבק הפוליטי נועד ליצור את התנאים ההכרחיים לכינונה של מציאות חברתית, אשר בתנאי ההווה, בחברה שטרם שוחררה, היא בבחינת אוטופיה. המאבק הפוליטי – המכיל מעצם טיבו מאפיינים של ניכור – נחוץ בבחינת פעולה בתוך מציאות ההווה המנוכרת על-מנת לשנותה "מבפנים", כלומר: על-פי תנאיה שלה. רק מבעד למאבק הפוליטי המהפכני עשויה להתחולל הקפיצה האיכותית שתבטל, בסופו של דבר, את הפוליטיקה ואת המאבקים האנטגוניסטיים בין בני האדם. הפעולה ה"ישירה" של הקמת קבוצות שיתופיות המתאפיינות ביחסים אותנטיים לא-אנטגוניסטיים – פעולה זו נדחקה במארקסיזם לשוליים, שכן היא נתפסה כפעולה טרם-זמנה עד שלא בוטלו, באמצעות מאבק פוליטי, הניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי שבתשתית הסדר החברתי הבורגני[24].

הגיון דומה פעל בסוציאליזם הרוויזיוניסטי, כפי שניסחו אדוארד ברנשטיין בחיבורו החשוב "תנאים-מקדימים לסוציאליזם ומשימותיה של הסוציאל-דמוקרטיה"[25], אלא ששם הוחלפה התפיסה המהפכנית בהתקדמות רציפה, "אבולוציונית": החברה החופשית לא תופיע מתוך חברת ההווה במעין "קפיצה איכותית" מהפכנית, אלא בתהליך הדרגתי, מתמשך, שאין לו מטרה סופית, או שמטרתו הסופית נמצאת מחוץ ומעל להיסטוריה, כאידאה רגולטיבית (משום כך אין זה מפתיע שברנשטיין הציע, כתשתית פילוסופית לסוציאליזם, את האתיקה הקאנטיאנית כתחליף לדיאלקטיקה ההגליאנית[26]). הוויתור על התפיסה המהפכנית לא הביא עמו ברוויזיוניזם ויתור על הדיכוטומיה המארקסיסטית שבין חברה חופשית כמטרה ופוליטיקה כדרך, אלא רק טשטוש של ההבדל המהותי שביניהן. ברנשטיין אף נשאר נאמן לפסילה המארקסיסטית של האוטופיזם, עם שזיהה את תפיסת המהפכה של מארקס עצמו כאוטופיה במובן המארקסי – כשרידים של אוטופיזם לא מדעי אצל מארקס[27]. אשר לפראקסיס ה"ניאו-אוטופיסטי" של הקמת קהילות שיתופיות: ברנשטיין רחש אהדה מסוימת לקואופרציה, והקדיש לה חלק נכבד מחיבורו[28]. אולם, כמו מארקס לפניו הוא קובע שההתארגנות הקואופרטיבית היא משנית למאבק הפוליטי (המאבק הפרלמנטרי, הלא-מהפכני, במקרה של ברנשטיין), שהוא לדידו דרך-המלך להגשמת מטרות הסוציאליזם[29]. בניגוד מוצהר למארקס הוא מעדיף את קואופרצית-הצרכנים על-פני הקואופרציה

---

19 **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, במיוחד פרק ז': "קניין פרטי וקומוניזם", עמ' 142 ואילך.

20 **מארקס, אנגלס, <u>המאניפסט הקומוניסטי</u>**, עמ' 46.

21 **מארקס, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, עמ' 374 ואילך.

22 **מארקס, <u>ביקורת תכנית גותהא</u>**, עמ' 36.

23 אין זו, כמובן, הטרמינולוגיה של מארקס עצמו, וסביר להניח שהיה דוחה בתוקף הגדרה זו לתורתו. יש להדגיש, לכן, שבדברי כאן על המטרה **האוטופית** של מאבק השחרור אצל מארקס אין כוונתי ל"אוטופיה" כניגוד ל"מדע", כעיסוק ב"מגדלים פורחים באוויר" ואף לא כ"אידיאה רגולאטיבית" שאי אפשר להגשימה במציאות החברתית. בהגדרה שלעיל משמש המונח "אוטופיה" פשוט, כתיאור-דמות של חברה אנושית חופשית מניכור, מניצול ומדיכוי, חברה המהווה קפיצה איכותית ביחס לחברת ההווה.

24 ראה לעיל, פרק **2.4: אוטופיה בגבולות הפוליטיקה אצל מארקס**.

25 **Bernstein Eduard, <u>Evolutionary Socialism</u>**, Schocken Books (NY, 1961).
לפרטים על הנוסח המקורי (בגרמנית) של חיבור זה, ראה גם הערה 109 בעמ' 328 לעיל.

26 **ibid**, pp. 222-224.

27 **ibid**, pp. 203-211.

28 **ibid**, pp. 109-134.

29 **ibid**, pp. 163-164.

היצרנית[30] (ובכך מערער על יכולתם של הקואופרטיבים להוות גורם המשנה את אופן-הייצור, ולא רק את אופן-החלוקה בחברה). שוב בהסכמה עם מארקס ועם המסורת המארקסיסטית, הוא טוען כי מושבות קומוניסטיות (כלומר: קהילות שיתופיות המאחדות בתוכן ייצור וצריכה) אינן יכולות להוות "**הדפוס הכללי של העבודה השיתופית** [associated labour]"[31]. הרוויזיה שהציע ברנשטיין לחולל בהשקפותיה של הסוציאל-דמוקרטיה לא כללה, איפוא, רוויזיה של העמדה המארקסיסטית, על-פיה הפעילות הפוליטית היא המוקד של הפראקסיס הסוציאליסטי, ומעשה ההקמה של קהילות שיתופיות סוציאליסטיות הוא שולי למדי, ולא נודעת לו חשיבות גדולה.

גם אצל האנארכיסטים – בני הפלוגתא החריפים של מארקס משנות השבעים והשמונים של המאה התשע-עשרה – נשמרה הדיכוטומיה שבין פוליטיקה (כפראקסיס מנוכר) ואוטופיה (של חברה חופשית)[32]. הדיכוטומיה נוכחת בתורות-השחרור שלהם אף באופן עמוק יותר מאשר במארקסיזם. האנארכיסטים הבינו את הפוליטיקה ואת החברה החופשית (האוטופיה) כניגוד פשוט, לא דיאלקטי, כשתי מהויות זרות זו לזו. לכן, לשיטתם, אי אפשר לכונן את האחת באמצעות השנייה – את החברה החופשית באמצעות מאבק פוליטי בתוך חברת הדיכוי. הביקורת העקרונית של בקונין וקרופוטקין על המארקסיזם שללה את ההשקפה המארקסית כי אפשר (וצריך) להגיע אל האוטופיה מבעד למאבק הפוליטי (גם אם ביקורת זו התמקדה פעמים רבות במושג ה"דיקטטורה של הפרולטאריון", עלינו להבינה באופן רחב יותר, כחלה על כל מאפייניו הפוליטיים של המארקסיזם). אולם, בחשבון אחרון היו בקונין וקרופוטקין פוליטיים לא פחות ממארקס, שכן הם לא הציעו אפיק אלטרנטיבי לפעולה מהפכנית. שלילת הפוליטיקה שלהם היתה מופשטת גרידא, או שהתמקדה רק בשלילת מוסדות פוליטיים **מסויימים** של הסדר הקיים. בכל מקום שבו הם מציעים דרך להגשמת הסוציאליזם, אנו מוצאים אצל האנארכיסטים מושגים כמו "ארגון" "תעמולה", "מאבק" ו"שבירת כוחם של המדכאים". כל אלה, במידה ואינם סיסמאות גרידא, מחייבים פעולה פוליטית. וכך, תורת השחרור של בקונין וקרופוטקין – אם אינה פראזיולוגיה ריקה, הרי היא תורת שחרור פוליטית, הכופרת רק בפעולה בתוך **המוסדות הפוליטיים של המדינה הקיימת**, אך לא בפעולה הפוליטית עצמה[33].

הזרם ההגותי של הסוציאליזם הקומונאלי (או ה"ניאו-אוטופיסטי" כפי שכיניתיו כאן) יצא מתוך האנארכיזם (לאנדאואר הגדיר עצמו כל ימיו כאנארכיסט) אך הוא נבדל ממנו הבדל עקרוני: שלא כמו ראשוני האנארכיסטים, הציגו לאנדאואר ובובר שלילה **ממשית**, ולא מופשטת גרידא, של הפוליטיקה, על-ידי כך שהציעו פרקטיקה מהפכנית אלטרנטיבית למאבק הפוליטי. לשיטתם, את כינונה של החברה הסוציאליסטית יש להשיג באמצעים הדומים בטיבם למטרה: אם המטרה היא שיתופיות משוחררת מדיכוי ומניצול, הרי האמצעי להגשמתה בקנה מידה **נרחב** הוא הגשמתה קודם כל בקנה מידה **קטן**, בקנה מידה **הולך ומתרחב**. במקום מאבק פוליטי (מבפנים או מבחוץ) כנגד מוסדות הדיכוי, הם הציעו פרוייקט אוטופיסטי של הקמת קהילות שיתופיות שתגשמנה

---

[30] **ibid**, pp. 118-119.
[31] **ibid**, p. 131.
[32] גם כאן יש להבין את הגדרת החברה האנארכית כ"אוטופיה" בכפוף להבהרות שהוצגו לעיל (ראה הערה 23 לעיל). ההוגים שבהם מדובר לא היו מסכימים לזהות את מטרתם כ"אוטופית". טענתו של בובר, אודות "קירבה רעיונית" בין האוטופיזם והאנארכיזם, לא היתה מקובלת, מן הסתם, על בקונין וקרופוטקין ואף לא על לאנדאואר. היא כרוכה בהבנה המחודשת של מושג ה"אוטופיה" שמציע בובר.
[33] ראה לעיל, פרק **3.1: הביקורת של בקונין וקרופוטקין על הסוציאליזם הפוליטי של מארקס**.

בתוככי חברת ההווה משהו ממהותה של חברת העתיד. לשיטתם, לא מאבק פוליטי בדיכוי הפוליטי נחוץ, אלא מאבק אוטופיסטי לצמצום שררתה ותוקפה של הפוליטיקה. שררתה של הפוליטיקה נובעת, קודם-כל, מהתפרקות הקשרים החברתיים השיתופיים והקהילתיים בחברה המודרנית. משום-כך, לדידם, את הפוליטיקה יש לבטל על-ידי שבונים לה אלטרנטיבה אקטואלית, בדמותן של חברות אנושיות המושתתות על חיים של שיתוף[34]. אולם, דווקא התביעה להגשמה אקטואלית חושפת בעייתיות פנימית ביחס אל הפוליטיקה בתורתם של הניאו-אוטופיסטים: פרוייקט אוטופי המתכונן בתוך המציאות הדכאנית חייב לסגל לעצמו את כלליה – לפחות במידה מסויימת – אחרת יהיה חסר-אונים. כדי לכונן קהילות אנושיות אותנטיות במציאות, ולא בשמי האידיאה, צריך לפעול בתוך מציאות זו – בתוך עמק הבכא של הניצול הכלכלי והדיכוי הפוליטי (בתוך "ממלכתו של הנחש" כפי שכינה בובר את התחום הפוליטי[35]). גוסטאב לאנדאואר נקט כמעט כל ימיו קו אנטי-פוליטי טהור ועקבי (אני מוציא מכלל זה את חודשי חייו האחרונים בתקופה הסוערת של המהפכה בבוואריה). לכן נשאר הפרוייקט האוטופיסטי שלו מופשט לחלוטין, ובכך סתר את עצמו. לא זו בלבד שלאנדאואר לא הגשים את הפרוייקט (זו טענת אד-הומינם שתוקפה מוגבל במסגרת דיון פילוסופי) – אלא שהפרוייקט מצטייר, בכל חיבוריו של לאנדאואר, כבלתי-ניתן להגשמה, כאוטופיה במובן המקורי של המלה, כבלתי ריאלי, כלומר: כבלתי ניתן לריאליזציה. הלשון המעשית-לכאורה של המאניפסט "קריאה לסוציאליזם" מאת לאנדאואר מכסה בעצם על העדר פראקסיס, על כך שהמלים כאן הן **תחליף** למעשים.

מרטין בובר, שמחוייבותו לעקרון ההגשמה היתה עמוקה מזו של לאנדאואר, חייב היה להתייחס אל המעש הפוליטי באופן מורכב, ולא להסתפק בשלילה טהורה גרידא. ואכן, בובר היה אנארכיסט מאוד לא אנארכיסטי ואוטופיסט מאוד לא אוטופיסטי ביחסו אל המדינה והפוליטיקה. הסובלנות היחסית שגילה כלפיהן נבעה דווקא מתוך המחוייבות העמוקה לאוטופיה – לא כאידיאה גרידא, אלא **כמעשה אנושי המתגשם בחיים החברתיים**. אולם, גם יחסו של בובר אל הפוליטיקה נשאר בסופו של דבר "חיצוני" בעיקרו. הוא תפס את הפעילות הפוליטית כהכרח מאוס אך בל-יגונה, שיש לעסוק בו במידה שהוא הכרחי, ובאופן שלא ישחית את נשמתו של האדם. מהי מידה זו, ומהו אופן זה – על כך לא נתן בובר מעולם תשובה של ממש. הוא הסתפק בקביעה העקרונית שאין לקבוע כאן קביעה עקרונית... יוצא מכאן, שגם אם בובר הכיר בהכרחיותה של הפוליטיקה, ועל-כן בלגיטימיות שלה, הוא לא נתן תשובה עקרונית כיצד לנהל פוליטיקה סוציאליסטית מהפכנית: פוליטיקה המכוונת לחברה א-פוליטית.

דומה שההבדל בין לאנדאואר לבובר הוא הבדל שבין קונסיסטנטיות עקרה לבין חוסר-קונסיסטנטיות פורה: גוסטאב לאנדאואר היה עקבי בא-פוליטיות שלו. דווקא משום כך אין בתורת המהפכה שלו תשובה לשורה ארוכה של שאלות: כיצד יזכו הכפרים השיתופיים לאוטונומיה שלטונית, כלכלית וחברתית? כיצד יתקיימו "בצד המדינה" ו"בצד הקפיטאליזם"? מדוע יסבלו אותם המדינה והקפיטאליזם? כיצד ישפיעו יישובי המופת הללו השפעה מעוררת על

[34] ראה לעיל, פרק **3.2: גוסטאב לאנדאואר – מאנארכיזם פוליטי לאנארכיזם קומונאלי**, ופרק **3.3: מרטין בובר – אנארכיזם קומונאלי כנאו-אוטופיזם**.
[35] ראה עמ' 250 לעיל.

כלל האוכלוסיה? וכן הלאה. דומה שאין לענות על השאלות הללו מבלי לעסוק בפוליטיקה. העקיבות התיאורטית הא-פוליטית של לאנדאואר הושגה, איפוא, במחיר של תורת שחרור עקרה ומופשטת. כשניצב מרטין בובר בפני אותה דילמה, והיה עליו לבחור בין חוסר-עקיבות לבין חוסר-אונים, בחר בראשון. הוא העניק לפוליטיקה מידה של לגיטימיות בתורתו, אבל בעיקר משום שבלעדי כן היה הפרוייקט האוטופיסטי נותר מופשט לחלוטין. אצל בובר, האוטופיה השיתופית "מוותרת", לריאליה הפוליטית – אינה מכילה אותה באופן קונסיסטנטי בתוך השיטה וגם אינה מבטלת אותה דיאלקטית[36].

יוצא, שהן יחסם של מארקס ותלמידיו אל האוטופיה, והן יחסם של הניאו-אוטופיסטים אל הפוליטיקה היה בלתי דיאלקטי. בבסיס העניין עומדת תפיסה בלתי דיאלקטית של הקשר שבין אמצעים למטרות. במארקסיזם, הניגוד שבין אמצעים למטרות מוקצן ממש עד כדי דיכוטומיה: האמצעים הם פוליטיים-גרידא, המטרה היא אוטופית-גרידא (והגשמתה "נדחקת" למועד לא-ידוע בעתיד). אצל גוסטאב לאנדאואר ניכרת נטייה לביטול מוחלט של הניגוד שבין האמצעים והמטרות: לשיטתו, את המטרה יש להשיג באמצעים זהים לה, כלומר: יש לפעול בתוך מציאות ההווה כאילו נתכוננה כבר המציאות האוטופית שאותה מבקשים לכונן. אשר למרטין בובר, עמדתו מורכבת יותר מזו של לאנדאואר, אולם לדעתי גם היא אינה מגיעה לכלל תפיסה דיאלקטית. בובר אינו פותר את הדילמה, אלא פשוט פוסח על שתי הסעיפים: בדרך-כלל הוא אוטופיסט כלאנדאואר, אך לעתים הוא פרגמטיסט-פוליטי כמארקס. בקטעים האוטופיסטיים שלו, שותף בובר למגמה הבלתי-דיאלקטית של ביטול ההבדל שבין מטרות ואמצעים. בפסקאות ה"פוליטיות" שלו – הוא שותף למגמת החלוקה הדיכוטומית שבין מטרות ואמצעים – שוב באופן בלתי-דיאלקטי. לתפיסה דיאלקטית של היחס אמצעים-מטרות ושל היחס פוליטיקה-אוטופיה אין בובר מגיע, איפוא, לא כאן ולא שם.

התביעה כי הדרך אל השחרור תהיה זהה למטרה, גוזרת על האוטופיה שתשאר חסרת-אונים ולכן מופשטת גרידא. אילו אפשר היה להפעיל בהצלחה, ובהיקף נרחב, אמצעים אותנטיים שיתופיים לשם עיצוב החברה, היה הדבר סימן מובהק לכך שהחברה שבה מדובר היא חברה חופשית, ואז לא היה טעם כלל לדבר על שחרורה. הגישה האוטופיסטית קולעת את הגשמת האוטופיה למעגל-קסמים: האוטופיה הממומשת היא בבחינת תנאי הכרחי של התנאים ההכרחיים להתממשות האוטופיה. כל שינוי מהותי של הסדר החברתי מניח בבסיסו פעולה אפקטיבית בתוך הסדר החברתי השורר, כלומר: פעולה בכליו של סדר חברתי זה. מבחינה זו יש תוקף רב לקביעה המארקסית, שביטול הניכור נעשה תחילה על דרך הניכור[37]. מאידך, הפעולה במסגרת המציאות המנוכרת, תוך שימוש בכליה של המציאות המנוכרת, עלולה להוליד רק החלפתה של השיטה הקיימת בשיטה מנוכרת אחרת, ולא ביטול דיאלקטי שלה: שינוי בזהותם של המנצלים והמדכאים, או שינוי באופיים של הניצול והדיכוי, ולא ביטולם של אלה. יש להדגיש, כי סכנה זו אינה נובעת דווקא מ"חולשתם המוסרית" של המנהיגים הפוליטיים של המהפכה, מרדיפת השררה שלהם, וגם לא מ"יצר לב האדם" שהוא, לכאורה, "רע מנעוריו". ההקשר התיאורטי הנכון לדיון בבעיה זו נמצא, לדעתי, בהנחות המהוות לב ליבו של המארקסיזם, ובפרט – ההנחה

---

[36] ראה לעיל, פרק **3.4: חוסר האונים הפוליטי של תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית.**

[37] ראה: **מארקס, *"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, עמ' 142.

בדבר עליונות ההוויה החברתית על ההכרה. כל עוד נשארים היחסים האנושיים האותנטיים, שהם מטרת המהפכה, כאידיאות-גרידא, כהיצגים אמנותיים או כתיאוריה פילוסופית, נשאר הפראקסיס המהפכני בתחומם של יחסי הניכור. משום שהפראקסיס הוא היסוד המכריע ביחס תיאוריה-פראקסיס, עלולה התיאוריה המארקסיסטית, על הבטחת השחרור שלה, להפוך לעוד סוג של אידאולוגיה מצדקת, המושתתת על פראקסיס פוליטי של דיכוי (תולדות הקומוניזם בברית המועצות הן הדוגמא המובהקת ביותר לכך).

במאמרו המפורסם "מהו מארקסיזם אורתודוקסי?"[38] קבע גאורג לוקאץ' (ולדעתי צדק בקביעתו), כי הנטיה הרוויזיוניסטית להפריד בין "המטרה הסופית" של הסוציאליזם ובין **התנועה** הסוציאליסטית דומה לנטיה האוטופיסטית לשמור על "המטרה הסופית" מטוהרת מכל "מגע מטמא" עם המציאות הקפיטאליסטית – שתיהן מנתקות את הקשרים הדיאלקטיים שבין הסובייקט והאובייקט, התיאוריה והפראקסיס, המטרה והאמצעים[39]. בכך הן חותרות נגד האופי הפרוגרסיבי של הסוציאליזם. אולם, כנגד לוקאץ' אפשר לומר שפתרונו שלו לבעיית היחס שבין המטרות והאמצעים מראה עד-כמה נשמרת הדיכוטומיה גם בתוך המארקסיזם האורתודוקסי. על-פי לוקאץ', המטרה הסופית של הסוציאליזם נוכחת **בתודעה המהפכנית**, בקשר של כל פעולה קונקרטית אל הטוטאליות החברתית, הנתפסת כתהליך[40]. נוכחותה היא, איפוא, תיאורטית-גרידא, בבחינת "תיאוריה המנחה את הפראקסיס". הניגוד הפשוט שבין מטרות ואמצעים נשמר כאן, אם כי באופן שונה מברוויזיוניזם ובאוטופיזם, והוא חופף את הניגוד בין תיאוריה ופראקסיס – שגם הוא נותר על כנו: מטרת הסוציאליזם קיימת **בתודעה**, כישות תיאורטית-גרידא. היא "מאירה את עיניו" של הפראקסיס, מחלצת אותו מהכפיפות העיוורת ל"עובדות הגסות" ול"פעילות היום-יומית", אולם אינה **מתגשמת** בו, גם לא באופן חלקי. אם אכן צודק לוקאץ' בקביעתו, שפראקסיס סוציאליסטי, אשר אינו מחובר אל הבנה תיאורטית מקיפה של התנאים החברתיים (כלומר: הכרת המטרה של הסוציאליזם), הוא פראקסיס עיוור ומוגבל, האין זה נכון באותה מידה לומר, שהכרת המטרה אשר אינה מתגשמת באמצעים, ולו רק באופן חלקי ומוגבל, היא הכרה אידאליסטית מופשטת? נסיונם של תיאורטיקנים מארקסיסטים דוגמת לוקאץ', לשים מבטחם **בתודעה המעמדית** כמגן אפקטיבי בפני התנוונות המהפכה[41], חשוד, לדעתי, כאידיאליזם[42]. אפשר שאין הוא פחות אידיאליסטי מן הציפיה האוטופיסטית עתיקת היומין ל"מלך הפילוסוף".

---

[38] **Lukács, *"What is Orthodox Marxism?"***, pp. 1-26.
[39] **ibid**, p. 22.
[40] **ibid.**

[41] כך במאמרו "מהו מארקסיזם אורתודוקסי?" **[ibid]**, וכן במאמר "תודעה מעמדית":
Lukács Georg, *"Class Consciousness"*, in: **Lukács Georg, <u>History and Class Consciousness</u>**, MIT Press (Cambridge Mass., 1973), pp. 46-82.

[42] לוקאץ' אכן קובע בדבריו, כי התפתחות התודעה המעמדית תלויה בהתפתחותו של **פראקסיס** מהפכני. הוא גם מדבר על "מועצות הפועלים", שאחת ממטרותיהן, טרם המהפכה, היא ליצור "סינתזה אמיתית", בפראקסיס הפרולטארי, בין כלכלה ופוליטיקה (בין הייצור המטריאלי לבין ניהולו) **[ibid, pp. 79-81]**. דברים אלה מרמזים על מגמות "ניאו-אוטופיסטיות" (במובן שהוגדר במחקר זה) אצל לוקאץ'. אולם, הוא קובע, כי על-מנת שיתרחש תהליך זה, יש לפתור, ראשית, את הבעיה **האידאולוגית** של **ההכרה** של הפרולטאריון אודות עצמו ואודות שליחותו ההיסטורית **[ibid]**. משתפתר בעיה זו, תהיה הדרך פתוחה למהפכה ולדיקטטורה מהפכנית, שרק לאחריה תוכלנה מועצות הפועלים לקבל לידיהן את ניהולה-בפועל של החברה, ולרשת את מקומו של מנגנון הרפובליקה הבורגנית שבוטל במהפכה. לטענתי, ניכרות כדברים הללו עליונות התיאוריה – ואפילו האידאולוגיה! – על הפראקסיס, ועליונות המאבק הפוליטי על-פני היצירה החברתית השיתופית-סוציאליסטית טרם המהפכה.

ד. דיאלקטיקה של פוליטיקה ואוטופיה

לדעתי, פתרון תיאורטי לבעיה מחייב תפיסה דיאלקטית של היחס שבין פוליטיקה ואוטופיה (וכן – של היחס שבין אמצעי המאבק המהפכני ובין מטרתו). בעמודים הבאים אנסה להציג קוי מתאר לתפיסה כזאת.

על-מנת להבין את היחס פוליטיקה-אוטופיה כאחדות ניגודים דיאלקטית, יש להכיר תחילה בניגוד העקרוני שבין השתיים. ניגוד זה נובע קודם כל מכך, שהפוליטיקה – גם זו המהפכנית ביותר – פועלת בתוך המערכות החברתיות השוררות, בעוד האוטופיה השיתופית-קומונאלית – גם זו הפרגמאטית ביותר – עיקרה יצירתם של מוסדות ויחסים אנושיים אלטרנטיביים לאלה השוררים. הפוליטיקה חייבת להיות "נורמאלית" במידה רבה, כדי שתוכל לפעול פעולה כלשהי. בביטוי "נורמאלית" כוונתי: מתאימה לנורמות, לחוקים ול"מודוס אופרנדי" של הסדר החברתי השורר (כלומר, של הסדר החברתי שאותו מבקשים להפוך על פיו). האוטופיה, לעומת זאת, חייבת להוות אלטרנטיבה לסדר הקיים, לפחות במידה רבה אם לא באופן טוטאלי, על-מנת שאכן תהיה אוטופיה (דומה שטענה זו היא בגדר אמת אנאליטית). משום היותה משוקעת בסדר החברתי הקיים, מתאפיינת הפוליטיקה, ובכלל זה הפוליטיקה המהפכנית, ביחסים של שימוש ושל שליטה – הקטגוריות שמרטין בובר זיהן כמהותיות ליחס "אני-לז". היחס הפוליטי שבין נבחר הציבור ובוחריו, למשל, הוא בעל מאפיינים אינסטרומנטאליים מובהקים של "שימוש הדדי", גם כאשר הנבחר והבוחרים הם סוציאליסטים או קומוניסטים מוצהרים. מה שחל על כל יחס פוליטי קונקרטי, חל גם על התחום הפוליטי בכללותו: תכליתה של הפוליטיקה הסוציאליסטית-מהפכנית נמצאת מחוץ לגבולות הפוליטיקה. דבר זה עולה בבירור מהגותו של מארקס, המתאר מאבק פוליטי שתכליתו האחרונה היא כינונה של חברה שבה בוטלו היחסים הפוליטיים. כאשר מתגשמת התכלית של הפוליטיקה המהפכנית – מתבטלת הפוליטיקה המהפכנית (והפוליטיקה בכלל). מכאן, שהפוליטיקה המהפכנית, המכוונת לשחרור החברה, היא אינסטרומנט מהפכני גרידא. אין היא חלק מן התכלית של השחרור: בחברה חופשית – היא מתבטלת. אשר לאוטופיה השיתופית: גם בתוכה מופיעים, כמובן, יחסים אינסטרומנטאליים בין השותפים (מידה של אינסטרומנטאליזם היא מרכיב הכרחי של הקיום האנושי), אולם אין היחס האינסטרומנטאלי עיקר באוטופיה, אם היא אכן אוטופיה. האוטופיה השיתופית צריכה להיות מעין "מלכות של תכליות"[43], או לפחות להתקרב למצב זה, שבו הזולת נתפס כתכלית ולא כאמצעי-גרידא, והאינטראקציה עם הזולת אינה רק אמצעי למימוש צרכים ואינטרסים פרטיים, אלא היא התווך שמבעדו מממש אדם את אנושיותו. גם כאן, מה שנכון באשר לכל יחס אוטופי קונקרטי חל גם על האוטופיה בכללותה: אין האוטופיה השיתופית הקונקרטית אמצעי-**גרידא** במאבק השחרור. אכן, במידה שהפרוייקט האוטופיסטי מחוייב למאבק על שחרור כולל של החברה, עליו להראות כיצד משרתת הקהילה השיתופית הקונקרטית את המאבק הזה. אבל לא פחות מכך, השיתוף המוגשם בקהילה הקונקרטית הוא תכלית עצמו; הוא גם (או בעיקר) מטרה, ולא אמצעי בלבד.

---

[43] הביטוי שאוב, כמובן, מעמנואל קאנט: **קאנט**, __**הנחת יסוד למטאפיסיקה של המדות**__, עמ' 168. וראה עמ' 21 לעיל.

את הניגוד שהוצג לעיל בין פוליטיקה ואוטופיה אפשר לסכם כך: הפוליטיקה המהפכנית היא חלק מן העולם המנוכר, והיא אוחזת, לכן, בכלים המשמשים בעולם זה. היא חייבת לאחוז בהם על-מנת שתוכל למלא את ייעודה המוצהר **כפוליטיקה** מהפכנית. האוטופיה השיתופית היא הגשמה של חברה חופשית, ומסיבה זו עליה לבטל בתוכה את הניכור, או לפחות לצמצמו במידה המהווה קפיצה איכותית, על-מנת שתהיה ראויה לשמה. היא חייבת להיות הוויה חברתית אותנטית, או לפחות להתקרב אל האותנטיות – להתקרב אליה הרבה יותר מכפי שאפשר להשיג בשדות-המערכה של הפוליטיקה. אבל יש גם ניגוד נוסף בין הפוליטיקה והאוטופיה – ניגוד שאינו נגזר מתוכנן של השתיים אלא מצורתן, וליתר דיוק מתחום החלות שלהן בחברת ההווה. כל עוד מאורגנת החברה האנושית על יסודות כלכליים של ניצול ועל יסודות פוליטיים של דיכוי (ולו גם בצורתו הדמוקרטית-פורמאלית), הגשמתה של האוטופיה השיתופית היא בהכרח חלקית ומוגבלת: היא נשארת נחלת-חלקם של מעטים (אולי עד כדי מיעוט מבוטל) המעצבים לעצמם אורח-חיים אלטרנטיבי. **התוכן** האוטופי נוצק כאן בתוך **צורה** חברתית של קבוצות אנושיות זעירות. גם אם מתקשרות הקבוצות השיתופיות הללו ביניהן ומכוננות פדרציה שיתופית (כפי שדרשו לאנדאואר ובובר), עדיין אין הן יוצרות בכך הוויה חברתית שלמה, עדיין אין הן "הכללי" אלא ניגודו של הכללי. הקיום השיתופי-אוטופיסטי נותר, בעצם, קיום פרטי-גרידא של "קומץ מאושרים" (שלאמיתו של דבר, אפילו אושרם אינו מובטח להם). לעומת זאת, הפוליטיקה, מעצם מהותה כקביעת ענייניה של הפוליס (החברה או המדינה), היא **כללית בצורתה**. באמצעות הפוליטיקה פועלים בני-החברה לשם עיצובו של הסדר החברתי הכולל. ההוויה האותנטית (או לפחות: היותר-אותנטית) של האוטופיה מופיעה איפוא, כהוויה פרטית. לעומת זאת, הכלליות החברתית מופיעה כפוליטיקה מנוכרת – כיחסים אינסטרומנטאליים של שימוש ושליטה.

הניגוד שבין אוטופיה ופוליטיקה מתגלה באור זה גם כניגוד שבין צורה ותוכן. כבר מכך מסתבר שניגוד זה הוא **דיאלקטי** באופיו: התוכן האוטופי מוגבל על-ידי הצורה הפרטית-גרידא שבה הוא מוגשם. אם אכן מחוייבת האוטופיה לשחרור **החברה** ולא רק לשחרור **מהחברה**, הרי היא מבקשת לפרוץ את גבולות הפרטיות ולהפוך לכלליות. היא מבקשת, איפוא, להלביש את הצורה הפוליטית (הכללית) על התוכן האוטופי (הפרטי). ומנגד: הפוליטיקה המודרנית היא חברתיות כללית בצורתה, אך היא מבטאת ומשמרת תכנים דכאניים. אולם, היא מבטאת גם, ולו באופן אידאולוגי ומופשט, את השאיפה להשתחרר מן התכנים הללו ולהפוך לכלליות אמיתית ומוגשמת, להיות ל"רס-פובליקה" ("העניין הציבורי") לא רק בצורה אלא גם בתוכן. במידה שבה חותרת האידיאה ה"רפובליקנית" הזאת להתגשם בממשות, היא מבקשת, בעצם, לשחרר את הפוליטיקה מתוכנה הדכאני, ולהציב במקומו את התכנים האוטופיים של חירות, שוויון ואחווה; כלומר: להמיר את היחסים הפוליטיים המנוכרים ביחסים פוליטיים (במובן: "כלליים") אותנטיים, לגאול את הפוליטיקה מהניכור.

ניגוד דיאלקטי מתאפיין בכך ששני הצדדים המנוגדים אינם **רק** מנוגדים זה לזה. כל אחד מהם מוצא את עצמו באחר, מממש את עצמו מבעד לאחר. כל אחד מהם מהווה עבור זולתו תווך שמבעדו מתחוללת היציאה מן הכוח אל הפועל, חשיפת התכנים המהותיים מתוך הצורות החלקיות והזמניות, הגשמתה של המהות. אני טוען, איפוא, שהפוליטיקה והאוטופיה – וליתר דיוק, הפוליטיקה המהפכנית והאוטופיה המהפכנית – הן זוג ניגודים כזה. מבלי שנכפור בניגוד

שביניהן, עלינו להכיר גם ביחס של תלות הדדית: כל אחת מהן עשויה להתממש רק מבעד לשניה. כל אחת מהן, כשהיא מתנתקת מן הקשר הדיאלקטי אל זולתה, חדלה להיות מהפכנית. מכאן, ששבירתה של הדיאלקטיקה כמוה כקטיעתו של תהליך השחרור. אסביר את הטענות הללו, ראשית ביחס לאוטופיה, ואחר-כך ביחס לפוליטיקה.

אם תכליתה של האוטופיה היא התגשמות החברה החופשית (שמשהו ממראה דמותה מוצג בתכני האוטופיה), הרי שכל עוד קיימת האוטופיה כרעיון-גרידא, ואפילו כמסגרת אנושית מוגבלת ומצומצמת, היא קיימת בדרגה נמוכה של התממשות, בדרגה נמוכה של ביטוי המהות. מימושה המלא של המהות האוטופית הוא כינונה כמציאות חברתית **כללית**. מימוש זה מחייב, איפוא, טרנספורמאציה של המציאות החברתית הקיימת – זו של הניכור, הניצול והדיכוי. במציאות הקיימת שוררים יחסים של אנטגוניזם, כלומר יחסים פוליטיים. אם נמענת האוטופיה מלקחת חלק בכל אלה – אם היא נמנעת מאחיזה בכלים הפוליטיים – הרי היא נותרת, לכאורה, מחוץ למציאות החברתית השוררת. וכיוון שכל תכליתה של האוטופיה אינה אלא הגשמתו של דפוס מסויים של יחסים חברתיים, הרי שבהיוותרה מחוץ לחברה היא נותרת בלתי ממומשת. דיבור זה אודות מיקום חיצוני לחברה יש לקבלו, כמובן, בהסתייגות. אין מקום שהוא באמת חיצוני למציאות החברתית. גם התודעה המופשטת ביותר או הנפש הפרטית ביותר מעוגנות ביחידים חיים שהם חלק מן המציאות החברתית הקונקרטית. ה״חיצוניות״ איננה, לאמיתו של דבר, אלא מידה גדולה יחסית של ריחוק ובידול ממרכז ההוויה החברתית, כלומר, מן המקום שבו נוצרת ומתעצבת הוויה זו, ריחוק ממערך-הייצור והיחסים הפוליטיים המתקפים אותו.

מקומה המסורתי של האוטופיה ה״קלאסית״ – אותה אידיאה בדבר חברה טובה יותר – הוא בתודעה המתבדלת, במידה רבה, מן הריאליה החברתית-כלכלית ומן הפראקסיס הפוליטי. דבר זה בולט לעין כבר ב״אוטופיה״ של תומאס מורוס, שם מסביר גיבורו הדמיוני של מורוס לבני שיחו מדוע אין להגשים את האוטופיה, בתוך הסדר הכלכלי והפוליטי של הממלכות באירופה[44]. גם בימינו נשמרת האידיאה האוטופית, כפי שהסביר הרברט מרקוזה, בפילוסופיה ובאמנות דווקא, כלומר, ברבדים העליונים של בניין-העל, הרחוקים ביותר מן הפראקסיס החברתי, הכלכלי והפוליטי. זאת למרות (או דווקא בגלל) שבשלו התנאים האובייקטיביים למימושה של האידיאה במציאות החברתית[45]. אולם, גם כאשר יורדת האוטופיה משמי האידיאות ולובשת, כפי שדרש בובר, דמות של הגשמה חברתית קונקרטית, עדיין אין היא נפטרת כליל מאופיה ה״חיצוני״, ואינה מתממשת במלואה. אי-אפשר **לממש** את האוטופיה מבלי שחורגים מתחומן של האידיאות אל תחומה של הממשות, אך גם אי אפשר לממשה **כאוטופיה** – כלומר כניגוד חי לממשות החברתית הקיימת – בלי מידה של ריחוק, בידול ופרטיות, כל עוד נתונה החברה בכללותה בתנאים של שלילת-החירות, כלומר של שלילת התוכן האוטופי. אבל הריחוק, הבידול והפרטיות של מעשה-ההגשמה האוטופי גם מנוגדים להגשמתו השלמה – הגשמתו כתוכן של חירות בתוך צורה של כלליות. אין כאן רק בעיה מוסרית של חובת-נאמנות לכלל בני-החברה המוטלת על המגשימים האוטופיסטים: התוכן האוטופי המוגשם בקהילה השיתופית הקונקרטית **אינו יכול**

---

[44] **מורוס תומאס**, **<u>אוטופיה</u>**, עמ׳ 72-76, 96-112.

[45] רעיון זה מופיע פעמים רבות בכתבי מרקוזה. אציין כאן רק שתי דוגמאות: המאמר ״פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית״ מראשית דרכו, והחיבור ״הממד האסתטי״, שהוא אחד מכתביו האחרונים.

להתממש במלואו בצורתו הפרטית-גרידא. כל עוד החברה הכללית מתנהלת על-פי יחסים של דיכוי וניצול, נתונה הקהילה האוטופיסטית בלחץ חיצוני ופנימי מתמיד. למשל: כדי להתקיים ולשגשג מבחינה כלכלית עליה להצליח בתנאיה של כלכלת-השוק; החזון האוטופי שלה מאויים תדיר על-ידי הכלים אדירי העוצמה של מניפולציית-ההמונים המודרנית וכן הלאה. על האיומים הללו יכולה הקהילה להתגבר, אולי, באמצעות אתוס סגפני-נזירי, התנתקות מ"הבלי העולם הזה", דבקות דתית או מעין-דתית באידאולוגיה, הנהגה כריזמאטית וכן הלאה אמצעים. אולם, ביחס לכל האמצעים הללו יש לומר כי מקומם לא יכירם בחברה חופשית באמת, ביחסים חברתיים אותנטיים באמת, בהוויית חיים שהיא רכישה ומימוש של מלוא העושר האנושי, ולא דחייתו[46]. כדי להתגונן מפני ההשפעות החברתיות "מבחוץ" צריכה, איפוא, האוטופיה לבגוד בעצמה. אם אינה בוגדת בעצמה, אם מתעקשים השותפים להמשיך ולנהל אורח חיים חופשי, פתוח, עשיר ומגוון, נתונה הקבוצה בסכנת התפרקות מתמדת: בכל רגע עלולים הכוחות המפרקים, מבחוץ או מבפנים, לגבור על הכוחות המאחדים. כל עוד מתארגנת האוטופיה "כנגד" החברה הכללית אין היא חופשית באמת. גם משום כך, השינוי של התנאים החברתיים הכלליים הוא תנאי הכרחי להגשמתם המלאה של היחסים האותנטיים בתוך הקהילות השיתופיות. הקהילות האוטופיסטיות צריכות, אם כן, להזדקק לפוליטיקה על-מנת להגן על עצמן, ליצור את התנאים החברתיים לקיומן, ובמידת האפשר לשגשוגן ולהתפשטותן. אולם, כל עוד הן עוסקות בפוליטיקה לשם הבטחת האינטרס הפרטי שלהן, הן אינן חורגות עדיין מתפיסת הפוליטיקה כאמצעי-גרידא, ומתפיסת השדה הפוליטי כזירה שבה נאבקים זה בזה אינטרסים פרטיים. פוליטיקה אוטופיסטית אינה יכולה, איפוא, להסתפק ב"פוליטיקה בשירות האוטופיה" – עליה להחדיר את היסודות האוטופיים **אל תוך** הפוליטיקה[47].

הפוליטיקה, בהופעתה האקטואלית (ולכל אורך ההיסטוריה שעד-כה) היא ביטוי של חברתיות מנוכרת. דבר זה מסתבר מכך שההיסטוריה שעד-כה עמדה כולה בסימן הניצול, הדיכוי והאנטגוניזם החברתי והכלכלי. אך האם התכונות הללו הן **ממהותה** של הפוליטיקה? או שמא מהות הפוליטיקה אינה אלא הדאגה המשותפת לענייניה של הפוליס (החברה או המדינה), העיצוב המשותף, החופשי והמודע לעצמו, של הפוליס. אם כך, הרי תוכל מהותה הפנימית של הפוליטיקה להתממש באופן פוזיטיבי רק אם תבוטל התשתית החברתית והכלכלית של הניכור. לפחות מאז המהפכה הצרפתית הגדולה עומדת האידאולוגיה של הפוליטיקה המודרנית בסימן שלושת

[46] סוציאליסטים מזרמים שונים ויריבים, כמו, למשל, מארקס, קרופוטקין וברנשטיין, היו שותפים בהתנגדותם לאידיאלים של פרישות, ולסוציאליזם "נזירי" או "סגפני", שהוצג בכמה תורות סוציאליסטיות, בעיקר בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים, אבל גם בעת החדשה. על-פי כל ההוגים הללו, סוציאליזם פירושו פיתוח, העשרה והרחבה של החיים האנושיים, ולא צמצומם.

[47] שוב יש להדגיש, בעניין זה, את טעותו העקרונית של בובר, דווקא משום שיחסו אל הפוליטיקה היה פרגמאטי ופורה יותר מזה של לאנדאואר. שיטתו של בובר מחייבת, באופן עקבי, את העיסוק בפוליטיקה. אך הוא ראה בדרך-כלל בפוליטיקה "רע הכרחי", שיש לעסוק בו רק במידה ורק באופן המשרתים את הפרוייקט האוטופיסטי של הקמת פדראציה מתרחבת של קהילות שיתופיות. מכאן שהפוליטיקה, לשיטתו, אם אינה מכשול על דרכה של האוטופיה, הרי היא לכל היותר כלי שרת של האחרונה. כך נשמרת, במקום שתתבטל (או תחלש), הדיכוטומיה שבין פראקסיס פוליטי אינסטרומנטאלי ומנוכר, ופראקסיס שיתופי "אותנטי". אין אצל בובר התמודדות עם השאלה כיצד לעצב את **הפוליטיקה עצמה** באופן דומה יותר לאוטופיה. לכן, האוטופיסט ה"משליך נפשו מנגד" ונכנס אל שדה הפוליטיקה (אל שורות המפלגה) מצטייר אצלו כגיבור החודר אל "ממלכתו של הנחש" ושורה עמו, כשאצילות נפשו וטוהר כוונותיו הם לו חרב ומגן [ראה לעיל, פרק **3.4: חוסר האונים הפוליטי של תורת השחרור הנאו-אוטופיסטית**, עמ' 252-256]. אולי יש חן מסויים בציור רומנטי זה, אבל ממש כשם שקבע בובר שהיצירה השיתופית (החברותא) אינה עניין לרגעים של התעלות נפש אלא לפראקסיס חברתי מתמשך של "יום קטנות", כך אפשר היה לצפות שיציג לפחות את השאלה: כיצד ניתן לעצב את הפוליטיקה כך שהפעולה היום-יומית במסגרתה תהיה גם מימוש עצמי (פוזיטיבי) של הפעילים, ולא רק הקרבה עצמית וגבורת-יחידים.

הערכים "חירות, שוויון ואחווה". אבל הפוליטיקה המודרנית אינה יכולה לממש את הערכים הללו – הם נשארים אידאולוגיה מופשטת גרידא, כל עוד משרת הפראקסיס הפוליטי את האינטרסים של הניצול והדיכוי. זו סתירה עקרונית שבין תיאוריה לפראקסיס, או בין אידאולוגיה למציאות ממשית, המאפיינת את החברה המדינית בעידן המודרני – סתירה שההגות הסוציאליסטית (של מארקס, של בובר ושל אחרים) היטיבה לחשוף ולתאר. כזכור דיבר כבר אריסטו על שני תפקידיה של הפוליס: **"התהוותה לשם החיים, וקיומה לשם החיים הטובים"**[48]. החיים – הקיום, אספקת צרכי הקיום – הם התשתית המטריאלית שרק על בסיסה ייתכנו "החיים הטובים". אולם, כל עוד מעוצבים היחסים החברתיים, שמבעדם משיגים בני-האדם את צרכי קיומם, כשיתוף-פעולה מתוך מאבק (במלים אחרות: כל עוד מנהלים בני-האדם את מלחמת הקיום של האדם בטבע גם כמלחמה של אדם באדם), מכשיל המאבק לחיים (השרדות, השגת צרכי הקיום) את יצירתם של החיים הטובים (הוויה חברתית חופשית). בלשונו של היגל נאמר, ש"מדינת הצרכים", האמורה להוות תשתית מטריאלית לאידיאה המוסרית של המדינה, מכשילה את התממשותה של האידיאה הזאת[49]. הפילוסופיה המארקסיסטית הצביעה על כך שמלחמת הקיום של כל אדם בכל אדם נמשכת גם בשעה שבטל הצידוק העקרוני לה, כלומר בשעה שהציוויליזציה האנושית הגיעה לדרגת התפתחות שבה בוטל התוקף האובייקטיבי של המחסור. החברה האנושית "מתגייסת" להתמדת המחסור ומלחמת הקיום באורח מלאכותי, דווקא בשעה (ואולי דווקא משום) שיכולה היא סוף-סוף להשתחרר מהם ולהופיע כהוויה של חירות.

הפילוסופיה הבורגנית (בעיקר זו שהתפתחה באנגליה) כפרה בדרך-כלל בתפיסה שעל-פיה האדם הוא "זואון פוליטיקון" כלומר יצור חברתי במהותו. ערעור זה על הנחת היסוד האריסטוטלית מנוסח באופן נחרץ כבר אצל הובס[50], והוא נמשך ממנו אל הוגים מרכזיים שיצרו את התשתית התיאורטית של הליבראליזם (כמובן, עמדה זו לא היתה נחלתם של הבריטים בלבד. די אם נזכיר, בהקשר זה, את "המצב הטבעי של האדם" בפילוסופיה של ז'אן-ז'אק רוסו[51]). הוגים אלה תפסו את החברה רק כזירת-התמודדות, שבה פועל כל אדם להשגת אינטרסים פרטיים והגנה עליהם. לשיטתם, "מדינת הצרכים" אינה ביטוי מוגבל של אידיאת המדינה, וגם לא מצע מטריאלי להתגשמותה של אידיאה זו – היא עצמה הצורה העליונה של החיים החברתיים. וכן, לדידם, האנטגוניזם החברתי איננו ביטוי מנוכר של המהות האנושית החברתית, אלא הוא מאפיין בהכרח את מצבם של יצורים פרטיים במהותם, הנתונים בתוך מציאות חברתית של תלות הדדית. לדעתי, צדק קארל מארקס בקביעתו (בעמודי המבוא של ה"גרונדריסה")[52] כי דימויים אלה אודות טבע האדם והחברה היו בעצם "השלכה אל העבר" של מאפיינים מהותיים לחברה האזרחית, שהלכה

---

[48] **אריסטו, <u>הפוליטיקה, ספרים א' וב'</u>**, עמ' 12 (בחלוקה הקאנונית: 1252b).

[49] ראה עמ' 103 לעיל.

[50] הפרק השלושה-עשר של החיבור "לויתן" מאת הובס הוא הטקסט המוכר ביותר בהקשר זה:
Hobbes Thomas, <u>Leviathan</u>, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1985), pp. 183-188.
אולם, דברים נחרצים עוד יותר כתב הובס בחיבורו "אודות האזרח" ("De Cive"), שנכתב בלטינית תשע שנים קודם ל"לויתן", ותורגם לאנגלית, בידי הובס עצמו, באותה שנה שבה פורסם ה"לויתן" (1651). בתחילת החיבור מתפלמס הובס ישירות עם ההשקפה אותה הוא מייחס ל"יוונים", על-פיה האדם הוא "זואון פוליטיקון". **"אקסיומה זו"**, אומר הובס, **"אף שהיא מקובלת על רבים, היא ללא-ספק שגויה"**
[**Hobbes Thomas, *"The Citizen"***, in: **Hobbes Thomas, <u>Man and Citizen</u>**, Humanities Press (New York, 1978), pp. 110-111].

[51] ראה בעיקר: **רוסו, *"מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם"***, עמ' 95 ואילך.

[52] **Marx, <u>Grundrisse</u>**, pp. 83-85.

והתעצבה באירופה למן המאה השש-עשרה, וביתר שאת מאז המאה השמונה-עשרה. תפיסת האדם כיצור פרטי במהותו, ותפיסת החברה כהסכם לשיתוף פעולה בין פרטים אנטגוניסטים, תאמו את החברה הבורגנית, שביסודה הקניין הפרטי, חילופי הסחורות, הניצול וה"תחרות החופשית". הם תאמו מבנה פוליטי שבו המדינה (במובן של שדה הפעילות הציבורית שבו מעצבים את החיים החברתיים) היא זירת מאבק בין אינדיבידואלים שווים, חופשיים ואנטגוניסטים. הפילוסופיה הסוציאליסטית והקומוניסטית, משהגיעה לבשלות (כלומר, בערך מאמצע המאה התשע-עשרה) השתחררה מן ה"רובינזוניאדות"[53] של ההגות הבורגנית. היא חזרה, באופן נחרץ, אל ההשקפה האריסטוטלית אודות מהות האדם כ"זואון פוליטיקון". על-פי פילוסופיה זו, אם האדם מתקיים באופן חברתי, אם מהותו האנושית היא חברתית, אם הוא משיג את ישותו האינדיבידואלית רק מבעד להקשר החברתי – אין טעם לערער על החברתיות של האדם, בין אם ערעור כזה חל על ההווה או מושלך אחורה לעבר. יש טעם, לעומת זאת, לבחון את האופן ההיסטורי-קונקרטי שבו באה לידי ביטוי החברתיות – באיזו מידה אופן זה הוא מנוכר או אותנטי. הפילוסופים של הבורגנות שהוזכרו לעיל הניחו שהחברתיות **אינה** תכונת מהות של האדם, ושהאנטגוניזם הוא תכונת מהות של החברתיות. הסוציאליזם גרס כי החברתיות היא מהותית לאדם, אך האנטגוניזם החברתי **אינו** מהותי לחברתיות.

התרומה ההיסטורית המכרעת של הבורגנות (על היבטיה הכלכליים, הפוליטיים והאידאולוגיים) היא, לפי מארקס, שחרור האדם מכבלי השיתופיות-הכפויה שאפיינה את החברה האנושית בדורות קודמים (ההשתייכות הכמו-נטוראלית לשבט, לעדה, למסגרות ההשתיכות הפיאודאליות וכו'). אולם, התכלית ההיסטורית של שחרור זה אינה ביטול השיתופיות, אלא ביטול דפוסה הכפוי, והחלפתו בדפוס חברתי של שיתופיות-מתוך-חירות. זו התכלית שאותה צריך הסוציאליזם להגשים. לתכלית זו מתאימים דפוסי פעילות ציבורית השונים מאלה של הפוליטיקה הבורגנית המנוכרת. המינהל הציבורי, בחברה חופשית, אמור לאבד את אופיו כאינסטרומנט של דיכוי, ולהפוך לאינסטרומנט של חירות – לקדם את ההתפתחות החופשית של כל פרט ושל הכלל. אולם, במובן עמוק יותר, הנהלת ענייני הציבור אמורה להשתחרר מאופיה האיסטרומנטאלי-גרידא, ולהפוך, כלשונו של מארקס (בהקשר שונה במקצת), ל"**אחד מביטויי-החיים ולאחד האופנים של רכישת החיים האנושיים**"[54]. כאן אנו רואים את הקשר הפנימי של הפוליטיקה המהפכנית אל האוטופיה הקומונאלית: העיצוב המשותף של החיים, הנוצר באורח ספונטני ואינו נשען על כלכלת-ניצול ועל יחסים חברתיים מנוכרים – הלא הוא הדבר המתגשם (בקנה מידה קטן) בקהילה השיתופית שעליה דברו גוסטאב לאנדאואר ומרטין בובר. מכאן, שבאוטופיה הקומונאלית רואה הפוליטיקה המהפכנית את תכליתה, הנשללת במציאות האקטואלית של אנטגוניזם חברתי. רק באוטופיה, הממומשת כקהילה שיתופית, מתגשם בפועל (אם גם בצורה מוגבלת) האידאל האריסטוטלי של "החיים הטובים" כחיים פוליטיים.

בעידן הבורגני נפרדה המדינה מעל החברה, והפוליטיקה הופיעה כספירה נעלה-כביכול של החיים החברתיים, מעל ומעבר למכלול הפעילות והיחסים החברתיים היום-יומיים של כלל בני-החברה. כבר בביקורת שלו על "פילוסופית המשפט" של היגל, ועוד יותר מכך בחיבורו "לשאלת היהודים",

---

[53] כלשונו של מארקס ב"גרונדריסה": **ibid**, p. 83.

[54] **מארקס, "*כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים*"**, עמ' 149.

מציג מארקס טענות כאלה. אכן, האדם בחברה הבורגנית אינו נתין-גרידא אלא גם **אזרח**. ככזה הוא נוטל חלק בחיים הפוליטיים, אך הוא נוטל בהם חלק באורח מופשט, אידאולוגי, במנותק מן הפראקסיס הממשי של חייו. דבר זה בא לידי ביטוי קודם כל באופן המתווך של הפעולה הפוליטית: האזרח מממש את זכותו לעצב את החיים הציבוריים על-ידי בחירת נציגים, כלומר על-ידי אקט פורמאלי למדי, שמשפיע על חייו רק מבעד למנגנון התיווך האדיר של הפרלמנט, הביורוקרטיה הממשלתית ושאר מוסדותיה של המדינה המודרנית. באופן אחר מתגלה אופיה האידאולוגי של הפעילות האזרחית באיצטלת הכלליות שלובש האזרח (הדאגה לאינטרס הכללי), בעוד שמעייניו, כאדם פרטי-גרידא בחברה אנטגוניסטית, נתונים להבטחת האינטרסים הפרטיים שלו במסגרת מלחמת-הקיום. על-פי מארקס, חברה חופשית באמת (ולא רק באורח פורמאלי-מופשט) היא חברה שבה בוטלה באופן דיאלקטי הפרדה זו: האזרח משתתף בפועל-ממש בעיצוב חייו החברתיים, והאדם, בן החברה הממשית, תופס את עצמו ואת מטרותיו תפיסה "אזרחית-כללית".[55]

מציאות זו, שבה "ניהול החיים" אינו נפרד מהחיים עצמם, מתגשמת באוטופיה הקומונאלית. יכולים אנו לומר, איפוא, שבחברה החופשית אמורות להתלכד האוטופיה והפוליטיקה. ליתר דיוק: שתיהן אמורות להתבטל דיאלקטית – הפוליטיקה תאבד את אופיה המנוכר, האנטגוניסטי, והאזרח ה"כללי" יחדל להיות אישיות מופשטת גרידא. האוטופיה השיתופית כבר לא תהיה תופעה מקומית ומוגבלת; היא תשתחרר מאופיה הפרקטיקולארי-גרידא, המנוגד לכלל החברה. במקום פוליטיקה מנוכרת ואוטופיות פרטיות-גרידא תופיע הוויה סינתטית חדשה, פוליטית-אוטופית: קהילות של אנשים חופשיים הפועלים במשותף לעיצוב חייהם הציבוריים; עיצוב החיים הציבוריים כחלק ממכלול פעילות החיים של אנשים חופשיים המאורגנים בקהילות שיתופיות.

ה. שבירת הדיאלקטיקה

אבל כשם שהאוטופיה והפוליטיקה אמורות להתלכד ולהתבטל דיאלקטית בחברת העתיד החופשית, כך הן נפרדות זו מזו, ואף מנוגדות זו לזו, בחברת ההווה המנוכרת. ניגוד זה אינו מקרי: העוינות הנודעת מצידה של הפוליטיקה השמאלנית כלפי פרוייקטים אוטופיסטיים, והעוינות הנודעת מצידם של חברי קהילות שיתופיות אוטופיסטיות כלפי הפוליטיקה השמאלנית – לשתיהן סיבות עקרוניות. הפוליטיקה עוסקת בעלמא הדין, ובצדק היא חושדת בפרוייקטים אוטופיסטיים שהם בגדר בריחה מהמציאות, נטישת המאבק הכללי לטובת שחרור פרטי ומוגבל או פשוט עיסוק עקר בבניית "מגדלים פורחים באויר" – עיסוק שאינו עשוי להביא תיקון למציאות החברתית האומללה[56]. מן ההיסטוריה המודרנית (וגם הטרום-מודרנית) מוכרות לנו קהילות-שיתוף רבות, מסוגים וממינים שונים, שהיו נגועות במאפיינים אלה. ומצד שני, האוטופיה, העוסקת בבניה בפועל של מציאות חברתית אלטרנטיבית (בתוכה פנימה), חושדת

[55] הביטוי המובהק ביותר לכך מצוי בחיבור "לשאלת היהודים", ראה עמ' 107-108 לעיל.

[56] יש להדגיש שבדברי על "חשד מוצדק" אין כוונתי שתוכן החשד הוא בהכרח אמיתי. איני קובע שהטענות הביקורתיות של הפוליטיקה ביחס לאוטופיה אמיתיות בהכרח ובאופן מלא, אלא רק שיש בסיס טוב לחשוד שהן נכונות במידה רבה (מה שמוצדק הוא החשד עצמו, ולאו דוקא תוכנו של החשד). כיוצא בזה באשר לחשדות המוצדקים של האוטופיה ביחס לפוליטיקה (בהמשך).

בצדק בפוליטיקה הסוציאליסטית, שיותר משזו מכוונת לשינוי מהותי של הסדר הקיים, היא מקבלת על עצמה את חוקיו של סדר זה. הסוציאליזם הפוליטי חשוד בכך שהיסוד הפוליטי גובר בתוכו על היסוד הסוציאליסטי – שהשאיפה לשינוי מהותי בסדרים החברתיים נותרת רק כרטוריקה (שאף ממנה מתנערים לפעמים), בעוד הפראקסיס הפוליטי הממשי משתלב לחלוטין ביחסים הפוליטיים השוררים. אף כאן אפשר לומר שתנועות פוליטיות רבות של השמאל במאה העשרים מהוות דוגמא מאששת לחשד זה.

שני כיווני הביקורת מוצדקים במידה רבה. אולם, הנתק שבין הפוליטיקה והאוטופיה, שהוא תולדת הביקורות הללו, הוא גם גורם סיבתי בתהליך העושה את הביקורות למוצדקות. דווקא ככל שהיא מתנתקת מן הפראקסיס הפוליטי, מקבלת האוטופיה את המאפיינים שהביקורת הפוליטית מייחסת לה (בריחה, שחרור-פרטי-גרידא, "מגדלים פורחים באוויר"). דווקא ככל שהיא מתנתקת מן האוטופיה, לובשת הפוליטיקה הסוציאליסטית את הדמות שהביקורת האוטופיסטית משווה לה (פראקסיס המשוקע בסדר החברתי השורר, ומוותר על הנסיון להופכו). ככל שמתנתקת האוטופיה מן המציאות החברתית השוררת, היא חדלה להיות מהפכנית – היא מאבדת את הקשר המעשי, המוחשי והקונקרטי שלה אל השאיפה לשחרור חברתי כולל. ככל שמסתגר המאבק הפוליטי לשחרור בגבולות הסדר החברתי השורר, חדל גם הוא להיות מהפכני, בדיוק באותו מובן. מכאן שקשר פעיל של השפעה הדדית בין שני הניגודים חיוני לא רק לאחר המהפכה, כאשר שניהם יתבטלו דיאלקטית בסינתזה חדשה – הוא חיוני גם בדרך אל המהפכה, על-מנת לממש את המהפכה. האחדות הדיאלקטית של הניגודים אינה יכולה להופיע פתאום, לאחר הקפיצה האיכותית, כמעשה קסמים של חיבור שני הפכים, אם אינה נוכחת מלכתחילה, בתהליך המתפתח לקראת קפיצה איכותית. כלומר, האחדות לא תוכל להפוך ליסוד הדומיננטי ביחס פוליטיקה-אוטופיה, אם לא תהיה **גורם פעיל** כבר בשלב שבו היסוד הדומיננטי הוא דווקא זה של הניגוד.

על-אף הצלחות מסויימות שהיו לסוציאליזם המהפכני במאות התשע-עשרה והעשרים, אין להכחיש שהוא נכשל בהשגת המטרה שהציב לעצמו: טרנספורמציה חברתית עמוקה ומקיפה, שתעביר את החברה האנושית אל שלב היסטורי חדש, אל הגשמה מלאה יותר של חירות האדם. הקפיטאליזם, שביסודו יחסים סחורתיים, אנטגוניזם חברתי ופוליטיקה מנוכרת, לא זו בלבד שלא בוטל אלא אף העמיק את אחיזתו מבחינה אובייקטיבית. המידה שבה הסחורתיות, האנטגוניזם והניכור כבר אינם נתפסים ככאלה מבחינה סובייקטיבית, ומכל מקום, אינם נתפסים **כבעיות** המחייבות תיקון, היא כשלעצמה עדות לעוצמת שלטונו של הסדר החברתי הקפיטאליסטי – לאובדנו של סובייקט היסטורי אפקטיבי שיציג התנגדות לקפיטאליזם (טענות מעין אלה הציג הרברט מרקוזה בחיבוריו השונים וביסםן באורח משכנע[57]). התזה שברצוני להעלות כאן מצביעה על האפשרות, שכשלון הסוציאליזם המהפכני במאה העשרים קשור בכך שההגות והמעש הסוציאליסטים לא הצליחו ליצור את אחדות הניגודים פוליטיקה-אוטופיה **ולשמרה** כמתח דיאלקטי פורה. כמובן, גם כאן לפנינו יחס-גומלין: ככל שנחלשה הדיאלקטיקה הפנימית של אוטופיה ופוליטיקה בתנועות המהפכניות, כן הלך וגבר חוסר-האונים שלהן לחולל שינוי איכותי

[57] ראה לעיל, פרק **4.1: הקפיטאליזם המאוחר והחברה החד-ממדית.**

במציאות החברתית; ככל שגבר חוסר-האונים שלהן, כן פחתה הסובלנות ההדדית שבין היסודות הפוליטיים והיסודות האוטופיים של הסוציאליזם, והתחזקה הנטייה לבחור בחירה דיכוטומית באחד משני הקטבים.

יאמר מייד: בדברי על "שבירת" הדיאלקטיקה של היחס פוליטיקה-אוטופיה, איני מתיימר להציע הסבר כולל, מטא-היסטורי, לכשלון הסוציאליזם, אלא רק להצביע על גורם סיבתי אחד לכשלון הזה – גורם שיש לשבצו במערכת סיבתית מורכבת (דבר זה מסתבר גם מכך ששבירת הדיאלקטיקה מוצגת כאן לא רק כסיבה לכשלון אלא גם כתולדה שלו). ייתכן שתופעה זו של שבירת הדיאלקטיקה מתגלית גם בהיבטים אחרים של הסוציאליזם במאה העשרים. אפשר לדבר, למשל על שבירתה של אחדות-הניגודים שבין תיאוריה ופראקסיס ("הסתגרות" התיאוריה בין כתלי האקדמיה, ו"הסתפקות" הפראקסיס הפוליטי של הסוציאליזם – או המארקסיזם – בסיסמאות תעמולה כתחליף לתיאוריה), ועל שבירת הקשר הדיאלקטי שבין מאבקים "טרייד-יוניוניסטיים" (לשיפור מצבם של הפועלים השכירים במסגרת השיטה הקיימת), ומאבק "מהפכני" (לביטול שיטה זו עצמה). גם ביחס לדוגמאות הללו נכונות ההסתיגויות שהצגתי קודם לכן: ראשית, שבכל מקרה שבירת הדיאלקטיקה היא **תולדה** של כשלון הסוציאליזם בה במידה שֶהיא **גורם** שלו, ושנית, שאף אחת מן ה"דיאלקטיקות השבורות" שהוזכרו כאן אינה יכולה להוות, כשלעצמה, הסבר מספק לכשלון. ובכל-זאת, למרות ההסתייגויות הללו, דומני שגישה פרשנית זו, התרה אחר הקשר הדיאלקטי המקורי, ומצביעה על שבירתה של הדיאלקטיקה ועל הקפאון וחוסר-האונים הכרוכים בשבר, היא גישה פרשנית פוריה ובעלת כוח-הסברי.

התיזה שהוצגה לעיל עלולה להתפרש כנסיגה מן המטריאליזם ההיסטורי, במידה שהיא מייחסת את כשלון הסוציאליזם ל"טעויות" תיאורטיות ומעשיות. לכאורה, נתפסת כאן הפעילות האנושית (ובפרט הפעילות המהפכנית או הפרוגרסיבית) כסובייקטיביות "כל יכולה" הפועלת כפי רצונה על המציאות החברתית-כלכלית (וכך מיוחס הכשלון למעין "שגיאה" ברצון הפעיל המהפכני). ואכן, הסבר מטריאליסטי יחפש את הסיבות לכשלון בבסיס המטריאלי – בהתפתחויות הטכנולוגיות, הכלכליות והחברתיות שבאופן-הייצור הקפיטאליסטי. אלא שכאן יש לשאול האם לא הושפעו ההתפתחויות הללו בעצמן מן המעש החברתי והפוליטי, והאם לא ניתן היה, לפחות בשעות-כושר היסטוריות מסויימות, לכוון את ההתפתחויות הללו ולעצבן אחרת מכפי שהתעצבו בפועל. לטענתי, תשובה שלילית **עקרונית** על שאלה זו מהווה אופן אחר של נסיגה מן המטריאליזם ההיסטורי: החלפתו במטריאליזם "וולגארי", שעל-פיו בני-האדם הם נתינים פאסיביים-גרידא של הכוחות הכלכליים, והכוחות הללו שולטים בחברה האנושית ומעצבים אותה מבלי שיהיו גם, כשלעצמם, מעוצבים על-ידי הפעילות האנושית. המטריאליזם ההיסטורי של מארקס הוא, לדעתי, ניגודה של גישה מטריאליסטית זו. יש להבינו כמטריאליזם-היסטורי **דיאלקטי**, שאינו מבטל את תפקידה של הפעילות האנושית הרצונית והמודעת, אלא מציג פעילות זו כארוגה ביחסים דיאלקטיים של השפעה הדדית עם המציאות ההיסטורית ה"אובייקטיבית". מכאן, שניתוח מטריאליסטי-היסטורי אודות שברון הדיאלקטיקה המהפכנית שבין פוליטיקה ואוטופיה אינו אמור להציגה **רק** כתולדה של המציאות האובייקטיבית, אלא גם כגורם סיבתי של המציאות האובייקטיבית. גם אם היו כל השגיאות הכרחיות, היה זה רק הכרח היסטורי – הכרח מעשה ידי אדם.

כאמור, המאה העשרים הציגה לעינינו מקרים רבים של שבירת הקשר הדיאלקטי בתנועות שחתרו לשחרור החברה. כמובן, יש לדון בכל מקרה היסטורי לגופו, מתוך התנאים והנסיבות שלו עצמו, אבל אפשר שכמה דוגמאות, מסוגים ו"כיוונים" שונים, יסייעו לחשיפתה (או לפחות להצגתה) של המגמה הכללית מבעד למקרים הקונקרטיים. בספרו "נתיבות באוטופיה" מצביע בובר על **המהפכה הקומוניסטית ברוסיה** כעל שעת-כושר היסטורית שהוחמצה, בגלל הצנטראליזם הפוליטי החמור שהפעילה המפלגה הבולשביקית לאחר הנצחון המהפכני[58]. צנטראליזם זה דיכא את האורגאנים השיתופיים המסורתיים שהיו קיימים ברוסיה טרם המהפכה, וודאי שלא הביא ליצירתם של אורגאנים חדשים ולבנייתה של החברה הקומוניסטית כ"קהילה של קהילות" שיתופיות. ברצוני להצביע כאן על דוגמא היסטורית אחרת, שונה למדי מבחינת התנאים ההיסטוריים והאקלים החברתי: נתבונן בגורלן של תנועות ה"שמאל החדש" בארצות הברית של שנות השישים. מקרה זה עשוי לשמש לנו כדוגמא לחוסר יכולתן של תנועות שמאל לאחוז בו זמנית בקוטב הפוליטי ובזה האוטופיסטי[59]. במידה יתרה היה מקורן של תנועות השמאל החדש בארה"ב בתנועה לזכויות האזרח של שנות החמישים, והן נשאו, אם אפשר לומר כך, את חותמה הפוליטי של תנועה זו. בלי תלות ישירה בשאלת **המטרות** שתנועות אלה הציבו לעצמן (מטרות שלא תמיד היו ברורות ומוסכמות בקרב הפעילים), פעולותיהן היו פוליטיות במובהק: הפגנות, שביתות שֶׁבֶת, מצעדי מחאה וכדומה. בדרך-כלל היו אלה פעולות שוללניות-גרידא, ספורדיות וקצרות-טווח ונעדר מהן היסוד הקונסטרוקטיבי של בניית חברה חלופית. המרכיב ההיפי-בוהמיאני של התנועה – שהיה בראשיתו א-פוליטי במידה יתרה, ועסק בעיצובו של אורח חיים חלופי (אם כי באופן ספוראדי למדי, ובדרך-כלל גם לא מתוך מגמה שיתופית-סוציאליסטית) – הצטרף לשמאל החדש רק לאחר שעבר (הוכרח לעבור) תהליך עמוק של פוליטיזציה (בלחץ הרדיפות הממסדיות והמשטרתיות). השלב הפוליטי של התנועה הגיע לשיאו בהתנגשויות עם כוחות-הסדר בסוף שנות השישים (למשל בוועידת המפלגה הדמוקרטית בשיקגו). הדיכוי בידי המדינה וכשלונן הפוליטי של תנועות השמאל החדש הולידו תסכול. חלק קטן מן הפעילים "שמרו אמונים" למאבק הפוליטי, אך היפנו אותו לכיוונים מחתרתיים אלימים. אצל רבים אחרים נבעה מן התיסכול מגמה אחרת – מגמה של בריחה מן המאבק הפוליטי, מן המציאות האורבנית, מהציוויליזציה החולה עצמה. את מקומו של האקטיביזם הפוליטי תפס רעיון חדש: הקומונה השיתופית. אלפי קומונות כאלה הוקמו ברחבי ארצות-הברית בתקופה שמסתיו 1967 ועד אמצע שנות השבעים. רי מנגו, שהיה שותף פעיל בכל שלביה וביטוייה של אותה תנועה כתב בראשית שנות השבעים: **"הנה שיעור [...] שאותו למדתי בתקופת חיי: אידאלים אינם ניתנים למיסוד. הדרך ה'שאפתנית' ביותר להפוך את האידאלים שלך למעשים [...], היא בחייך הפרטיים"**[60]. אידאלים אינם ניתנים למיסוד, כלומר, אינם עשויים להפוך לפרוגראמה פוליטית. והמסקנה אותה הסיק מנגו מן הלקח הזה:

---

[58] **בובר, נתיבות באוטופיה**, עמ' 93 ואילך.

[59] הדברים הבאים נסמכים במידה יתרה על הפרק "Beyond Politics" מתוך הספר:

Melville Keith, Communes in the Counter Culture, William Morrow & comp. (New York, 1972), pp. 52 ff.

ועיין גם:

Miller timothy, The Sixties Communes, Syracuse University Press (Syracuse, 1999), pp. 67 ff.

[60] הציטוט מדברי מנגו לקוח מ:

"המילה 'ורמונט' הופיעה במחשבתינו כמעט בבת אחת. ורמונט! האינכם רואים? חווה בורמונט! חווה חקלאית קומונאלית וחופשית, רחבה נקיה ובריאה, בסגנון המאה התשע-עשרה, בהרים גבוהים וירוקים! מקום בו נשוב ונתכנס, חופשיים מאווירה הרעיל של וושינגטון, ומן המלאכותיות חסרת-הערך של אמריקה האורבאנית, המסריחה, מעוררת החלחלה."[61]

הדברים שלעיל הם ביטוי ספציפי למגמה כללית, שניתן לקבוע אותה במידה סבירה של דיוק (אם כי, כמובן, בהכללה מסוימת): השמאל החדש באמריקה **חדל** להיות פוליטי במידה שבה נעשה קומונאלי; הוא הפך לקומונאלי בעקבות כשלונותיו בשדה הפוליטיקה. כאמור, הנסיבות ההיסטוריות של תנועות שנות השישים בארצות-הברית מיוחדות להן, אולם נראה כי מקרה קונקרטי זה מלמד גם על מגמה כללית: תנועות קומונליות-אוטופיסטיות נוטות לנער חוצנן מן הפוליטיקה, מעשה הכרוך לא פעם בהסתלקות טוטאלית מכל גילוייה של החברה השוררת, נסיגה מן הציוויליזציה ומן המאבק על עתיד הציוויליזציה. כפי שנאמר קודם, המאפיין **המהותי** של הפוליטיקה, ובמיוחד של הפוליטיקה הסוציאליסטית, הוא **הכלליות**, המאבק על דמותה של החברה כולה (הטוטאליות החברתית). הבריחה מן הפוליטיקה אל הקומונה האוטופיסטית כמוה כהתכנסות בתוך הפרטיות, חיפוש פתרון פרטי למשבר (ובהקשר זה אין חשיבות גדולה לדבר, האם מחפשים פתרון פרטי-אישי או פרטי-קבוצתי).

ההסתלקות אל "העולם הפרטי" לא מלווה בהכרח בהסתלקות מן הרטוריקה המהפכנית של "דאגה לכללי". אבל אם אין ביטוי ממשי, פרקטי, לדאגה זו, יש לחשוד בה שאין היא אלא אידאולוגיה מצדקת – מחוייבות מוסרית מופשטת ל"כללי", המעניקה לווית-חן לפראקסיס פרטי-גרידא. באופן זה מתגלה הנסיגה האוטופיסטית אל הפרטיות כתמונת ראי של ההשתקעות המארקסיסטית במאבק הפוליטי: בשתיהן עלולה מטרת הסוציאליזם – יחסים חברתיים כלליים ושיתופיים – להשאר אידיאה מופשטת גרידא, או אידיאולוגיה מצדקת לפראקסיס המממש בפועל את ניגודה. יתר-על-כן: את המתח שבין הפוליטיקה והאוטופיה אפשר גם לבטל ביטול-לכאורה בלבד, אם מציגים את ההסתגרות האוטופיסטית כמוצאה האחרון של הפוליטיקה – כפראקסיס הפוליטי היחיד האפשרי. ככל שהמאבק הפוליטי הישיר נראה כושל וחסר-אונים יותר, כך צוברות יוקרה תיאורטית השקפות מעין אלה, המציגות מעין אסטרטגיה עקיפה. התבוסה הפוליטית המוחלטת במציאות המיידית, תתורגם, על-דרך ההגשמה האוטופיסטית, לנצחון בטווח הארוך, בתקופת עתיד שכרגע אינה נראית לעין. מהלך מעין זה מבצע, למשל, הפילוסוף אלסדייר מקינטייר בספר חשוב שלו מ 1981: "לאחר הסגולה הטובה"[62]. מקינטייר מנתח בספרו את מצבה של הציוויליזציה המערבית, ומגיע למסקנות קודרות, המזכירות את מסקנותיהם של הוגי אסכולת פרנקפורט (יש להדגיש, עם זאת, שהדמיון הוא בעיקר במסקנות.

Keith, **Communes in the Counter Culture**, p. 81

[61] **ibid.**

[62] **MacIntyre Alasdair**, After virtue, University of Notre Dame Press (Indiana, 1981).

הדיון התיאורטי המבסס אצל מקינטייר את המסקנות הללו, שונה למדי מזה של אסכולת פרנקפורט). המשבר, לפי מקינטייר, אינו רגע חולף בהתקדמות הכללית של האנושות, הוא גם אינו מוגבל לתחומים חברתיים מסויימים: הוא **טוטאלי**. והיות שהמשבר החברתי הוא טוטאלי, גם הפתרונות המוצעים לו הם חלק מהווית המשבר עצמה. אין פתרון כללי או תקנה "גדולה" למשבר חמור כל-כך[63]. לא אעסוק כאן בניתות של מקינטייר אודות משבר הציוויליזציה, אלא רק בתשובה שהוא גוזר מניתוח זה לשאלה "מה יש לעשות". ההצבעה על עומק המשבר אינה מולידה אצל מקינטייר יאוש דווקא, שכן, הוא מבהיר: "[...] **אם אמנם מצבנו חמור כפי שאני טוען, גם הפסימיות תתגלה כעוד סוג של מותרות תרבותיים, שמהם יהיה עלינו להפטר על-מנת שנשרוד בזמנים קשים אלה**"[64]. בעמוד האחרון של הספר מופיעה, איפוא, התשובה לשאלת הפראקסיס, בצורה שעיקרה משל. אביא כאן את הדברים כלשונם:

"**תמיד מסוכן הדבר לערוך הקבלות מדוייקות מדי בין שני זמנים היסטוריים שונים; בין ההקבלות המטעות ביותר מסוג זה הן אלה המשוות את זמננו שלנו, באירופה ובצפון אמריקה, עם התקופה שבה שקעה האימפריה הרומית אל עידן האופל. יחד-עם-זאת, אכן קיימים כמה קווי דמיון. נקודת מפנה קריטית בהיסטוריה המוקדמת הופיעה, כאשר גברים ונשים בעלי רצון טוב הסתלקו מן המשימה של הגנת האימפריום הרומי, וחדלו לזהות בין המשכת התרבותיות (civility) והקהילה המוסרית לבין אימפריום זה. תחת זאת פנו להגשים דבר אחר – לעתים קרובות מבלי שהבינו עד תום מה הם עושים: בנייתן של צורות קהילה חדשות, שבתוכן יישמרו החיים המוסריים, כך שלמוסר ולתרבותיות יהיה סיכוי לשרוד בעידן הקרב של ברבאריות וחשיכה. אם הדין וחשבון שלי אודות מצבנו המוסרי הוא נכון, שומה עלינו להסיק שגם אנו נמצאים מזה זמן בנקודת מפנה כזו. מה שחשוב בשלב זה הוא מעשה בנייתן של צורות מקומיות של קהילה, שבתוכן ניתן יהיה לשמור את התרבותיות ואת החיים האינטלקטואליים והמוסריים במהלך דורות האופל החדשים השוררים כבר. אם הצליחה מסורת הסגולה הטובה לשרוד בזוועות עידן האופל הקודם, אין אנו משוללים לחלוטין יסוד לתקווה. אולם, הפעם הברבארים אינם מחכים מעבר לגבול; הם שולטים בנו כבר מזה זמן. העדר המודעות שלנו לעובדה זו הוא חלק מאסוננו. לא לגודו אנו מחכים, כי אם להופעה חדשה – וללא ספק שונה מקודמתה – של בנדיקטוס הקדוש.**"[65]

ההקבלה ההיסטורית שמשרטט מקינטייר ברורה למדי: המאבק על התרבות הכללית בחברת זמננו משול להגנה על האימפריום הרומי (אשר זוהה, בשלהי העת העתיקה, עם **הקתוליות**, כלומר: עם הכלליות). זהו קרב אבוד: הברבאריות החדשה כבר שוררת סביבנו ובתוכנו. המעשה היחיד אשר נודעת ממנו תקווה מסויימת, הוא הקמתם של "מנזרים חדשים" – קהילות מקומיות קטנות שתשמורנה על גחלת התרבות והמוסר מבעד לחשכת העידן הברבארי החדש (מן הסתם מתוך שאיפה שגחלת זו תוכל להפוך פעם לאור גדול, בעידן החבוי בחיק העתיד). על-אף שאין כאן

[63] **ibid**, pp. 1-5.
[64] **ibid**, p. 5.
[65] **ibid**, p. 263.

אפילו סקיצה לתכנית-פעולה, אלא, לכל היותר, תיאור כללי של מגמה, הרי בכל-זאת מותווה מגמה זו בקווים עזים וברורים. ההסתגרות בקהילות אוטופיסטיות – המנוגדות במהותן לסדר החברתי השורר, ומשמרות בתוכן את האלטרנטיבה שלו – מוצגת כאן לא רק כמפלט למעטים בעלי "הרצון הטוב", אלא גם כפרקטיקה הפוליטית היחידה העשויה להצליח[66]. אפשר להציג שורה של שאלות ביקורתיות למקינטייר: האם לא תתרום הסתלקותם של אנשים בעלי רצון טוב דווקא להעמקת האפילה? וכיצד תחלץ האנושות מעידן האופל החדש, אם איש לא יאבק כדי להדוף את ה"ברבארים"? האם מכוח התפתחות היסטורית סטיכית? וכיצד ידעו יושבי "המנזרים החדשים" כי עידן האופל חלף, והגיעה העת לצאת החוצה ולהפיץ את בשורתם? ועוד כהנה שאלות. אולם דומה שהדרך הפשוטה ביותר לערער על טענותיו של מקינטייר היא לבחון באופן ביקורתי את המשל שהוא עצמו אוחז בו: הנזירות באירופה היתה תופעה מורכבת הרבה יותר מכפי שמציגה כאן מקינטייר. המנזרים שמשו, אכן, כמקדש-מעט שבו נשמרה והועברה גחלת התרבות, אולם הם היו גם, לאורך רוב ימי הביניים, אחד הכוחות **הפוליטיים** המעורבים ביותר והמשפיעים ביותר באירופה. מסדרי הנזירים תרמו תרומה מכרעת לתהליך התרבות של אירופה, ולא הסתפקו רק בשמירה על המורשת התרבותית בתוך כתלי המנזר (ומצד שני, כמוקדים של עוצמה כלכלית, פוליטית ודתית, נטלו המנזרים חלק פעיל ב"ברבאריות" הימי-ביניימית עצמה). אם אפשר להפיק לקח היסטורי מתנועת הנזירות (ומכל מקום, מתקופותיה היותר-יפות, ומהיבטיה היותר פרוגרסיביים) הרי זה דווקא לקח הצלחתה של תנועה זו לשלב בתוכה פעולה פוליטית "ארצית" ואפקטיבית מאוד בתוך עמי אירופה, עם יסודות קהילתיים "אוטופיסטיים" בין כתלי המנזר. המשל שבוחר בו מקינטייר מפריך את נמשלו! הוא מלמד שלפרוייקטים של "שימור הגחלת" אינם יכולים להתקיים לאורך זמן במנותק מן המציאות הכלכלית, החברתית, הפוליטית והתרבותית השוררת – הצלחתם תלויה ביכולתם למצוא דרך שתשלב בין מעורבות פעילה בעולם הזה, והתכוונות פעילה לעולם טוב יותר.

על-רקע מגמות א-פוליטיות כאלה, מוצהרות או מוסוות, יש להבין את עמדתו העיקשת של הרברט מרקוזה בזכות המאבק הפוליטי (אשר נדונה במחקר זה בפרק 4.2[67]). אבל, כפי שראינו, הסוציאליזם הפוליטי נכשל בבעיה ההפוכה, שנוכל לכנותה "א-אוטופיות" (על משקל "א-פוליטיות"): הוא נוטה להסתגר בגבולות הפראקסיס הפוליטי המנוכר הקיים (בין אם באופן "ממסדי" ובין אם באופן של מחאה חוץ-ממסדית) ואינו מציב לו אלטרנטיבה ממשית, בדמות הגשמות קונקרטיות (אם גם חלקיות) של הוויה חברתית אפשרית אחרת. מגמה זו של הסוציאליזם הפוליטי, שראשיתה במאה התשע-עשרה, נמשכה גם במחצית השניה של המאה העשרים, למרות שהעוינות כלפי האוטופיה נחלשה במידה ניכרת בזרמים מארקסיסטיים מסויימים, ולעתים אף הוחלפה בעמדה מוצהרת של "שיבה לאוטופיה" (כמו אצל מרקוזה[68] או, באופן אחר, אצל ארנסט בלוך[69]).

---

[66] **ibid**, p. 262.

[67] ראה לעיל, פרק **4.2: *תשובתו של הרברט מרקוזה לשאלה "מה לעשות?"***.

[68] ראה **שם**.

[69] ראה עמ' 73-74 לעיל.

ו. סיכויי התמורה

כאמור, הסבר מטריאליסטי-היסטורי לשבירתה של הדיאלקטיקה שהוצגה לעיל צריך לעגנה בהתפתחויות החברתיות והכלכליות. לדעתי, התופעה החברתית העומדת ביסודה של שבירת הדיאלקטיקה היא העדרו (או אובדנו) של הסובייקט המהפכני, שעשוי לשמש כנושאה הפעיל. העדר זה קשור כשלעצמו בהתפתחויות באופן-הייצור הקפיטאליסטי במאה העשרים, ובפרט בהתהוותו של אופן-הייצור המושתת על טכנולוגיה הגבוהה. כפי שהראה הרברט מרקוזה, הצליח הקפיטאליזם המודרני להבטיח לבני-האדם – לפחות בארצות המתועשות – רמה גבוהה יחסית של סיפוק צרכים. "חברת השפע" שחררה את בניה מן ההיבטים הבסיסיים ביותר של המחסור – היא סיפקה בצורה סבירה (או אף למעלה מכך) את צרכי הקיום הבסיסיים, שחררה את הפועל מתפקידו כ"בהמת המשא" הנושאת בעול ייצורו של העושר החברתי, והעניקה להמונים בארצות המתועשות חיים נוחים. אין פירוש הדבר שהקפיטאליזם הצליח לספק את **כל** הצרכים. נהפוך הוא, סיפוק הצרכים הבסיסיים נכרך בויתור על מימושם של צרכים גבוהים, "מעודנים" יותר, כמו הצורך בחירות, ביצירה, בפרטיות ביופי ובשלווה, כלומר: צרכים שהתביעה למימושם נשאה ממילא תג של "אוטופיה". הצלחתו של אופן הייצור הטכנולוגי לספק את הצרכים הבסיסיים יצרה, מבחינה אובייקטיבית, את התשתית להגשמתה של חברה המממשת גם את הצרכים הגבוהים. אולם, באופן דיאלקטי, דווקא הצלחה זו בסיפוק צרכי הקיום העמיקה את צביונה האוטופי של הדרישה הבלתי-מתפשרת לסיפוקם של הצרכים הגבוהים-יותר, בהציגה דרישה זו כלא-ריאליסטית, לא-פרגמאטית, אפילו "מפונקת" או "ילדותית". יתר על כן, אופן הייצור של "חברת השפע" לא רק מספק צרכים אלא גם בורא, ושב ובורא את הצרכים אותם הוא מספק. הקולוניזציה של התודעות פירושה, בין השאר, שבני-האדם לומדים לרצות רק את מה שאפשר לממשו במסגרת הסדר הקיים. צרכים ומאוויים המחייבים, לשם הגשמתם, כינונו של סדר חברתי שונה איכותית, נתונים במצב זה להדחקה ולהתכחשות. באופן מטאפורי נוכל לומר ש"חברת השפע" אפשרה לבני-האדם לקנות לעצמם שפע ונוחות בתמורה לחירותם. היא העניקה לבניה את מתנותיה, אך תבעה מהם, בתמורה, "להתבגר"; כלומר: להשתלב בצייתנות בסדר החברתי הרציונאלי לעילא של הייצור הטכנולוגי, ולוותר על שאיפות וחלומות "בלתי-רציונאליים" לכאורה.

בתנאים אלה כבר אי אפשר להציג את המאבק המהפכני נגד "חברת השפע" כמאבק על החיים, ואף לא כמאבק על "חיים אנושיים" (כפי שהוצג בסוציאליזם של המאה התשע-עשרה). שכן, אפשר בהחלט לחיות בתוך הקפיטאליזם, ואפילו להשיג במסגרתו קיום "אנושי". שלילתו של הסדר החברתי השורר נעשית, איפוא, לא בשם "החיים" אלא בשם השקפה מסויימת, שאינה נחלת הכלל, אודות "החיים הטובים"[70] (בקרב הציבור הרחב מתפרש גם ביטוי זה – "החיים הטובים" – על-פי הקריטריונים הסחורתיים של "חברת השפע". ברור, איפוא, שעל-פי פרשנות זו אפשר בהחלט "לחיות טוב" בתוך הקפיטאליזם).

---

[70] ראה, בפרק זה, עמ' 337-338 לעיל.

משום ש"מטרת המינימום" ניתנת לכאורה להשגה בתוך הסדר הקיים (וגם אם הדבר מחייב מאבק, הרי זה מאבק במסגרת הסדר הזה ולא מאבק לביטולו), מאבד המאבק על "מטרת המקסימום" את בסיסו המטריאלי, את "לבו"[71], כלומר: את ההמונים. גם אם הוא נשאר, מבחינה אובייקטיבית, אינטרס של כל בני האדם, הרי שמבחינה סובייקטיבית שוב אין הוא נתפס כאינטרס ישיר של שום קבוצה חברתית משמעותית. אפילו הדיבור על חברה חופשית, על יחסים אותנטיים, על ביטול יחסי-הסחורות וכן הלאה נתקל בעוינות כללית, גם בקרב הציבורים שהיוו, באופן מסורתי, את מאגר התומכים של המפלגות הסוציאליסטיות. במידה שקיימות עדיין בעולם המערבי מפלגות שאפשר לכנותן סוציאליסטיות, ובמדה שהן זוכות לתמיכה עממית כלשהי, הרי זה רק בתנאי (ורק משום) שהן משתחררות מ"סיסמאות מהפכניות" מעין אלה, ומאמצות פראקסיס רפורמיסטי המשפר את מצבם של תומכיהן במסגרת השיטה הקיימת[72]. החזון אודות שיטה חברתית אחרת לחלוטין נשאר נחלת חלקם של מעטים, בודדים, המצליחים לשמר עמדה ביקורתית ביחס לקפיטאליזם. הצלחה זו נובעת במידה גדולה מנסיבות חיים מקריות, והיא מאפיינת, בעיקר, אנשים שאינם שייכים למעמד הפועלים ה"קלאסי", וגם לא לקבוצות האוכלוסיה הסובלות ביותר במערכת החברתית הקיימת. במלים פשוטות: נושאיו המעטים של החזון הסוציאליסטי שייכים היום, בדרך כלל, לבורגנות ולאינטיליגנציה.

במצב זה, נדמה שאפשר לשמר את החזון אודות חברה טובה יותר רק כ"פילוסופיה" או כ"אוטופיה": כ"פילוסופיה", כלומר כתיאוריה מופשטת, שאין לה קשר ישיר עם פראקסיס מהפכני אפקטיבי, תיאוריה שאינה אוחזת בהמונים; כ"אוטופיה", כלומר כאורח חיים אלטרנטיבי המגשים מאפיינים של החברה הטובה באופן שהוא פרטי למדי, וגם הוא נעדר ערוצי השפעה ישירים אל ה"המונים". ההכרה הנואשת, שהחזון האוטופיסטי נותר פרטי על-פי צורתו, גם אם הוא כללי על פי תוכנו, כמו מזמינה את הלך הרוח של התנכרות ל"כללי" (כלומר: לחברה כולה) והשתקעות בפרטי, בריחה והתנתקות במקום מאבק פוליטי. ראינו את הופעתו של דפוס זה בקרב הקומונות של שנות השישים. אפשר שהוא רווח עוד יותר במגמות קומונאליות או קומוניטריאניות של ה"עידן החדש" (new age) בסוף המאה העשרים. המגמות הללו מתנערות פעמים רבות מכל סוג של "אידאולוגיה", ובפרט מן התיאוריה הסוציאליסטית ה"מיושנת", שאותה הן תופסות כחלק מן "העולם הישן" ולא כשלילתו. דומה שמגמות חברתיות אלה רחוקות מן הסוציאליזם הקומונאלי של בובר (ואפילו מזה של לאנדאואר) עוד יותר מכפי שרחוק ממנו הסוציאליזם הפוליטי של מארקס. ככל שהמעש הקומונאלי-אוטופיסטי הופך פרטי, מצומצם בהיקפו ולא-רדיקאלי במטרותיו, כך הוא נסבל ביתר קלות בסדר החברתי השורר, המכיר, באורח אידאולוגי, בפרלוראליזם של דרכי חיים. "סובלנות דכאנית" זו מעודדת מצידה את הדה-פוליטיזציה של הקומונות. כך, תהליך הדה-פוליטיזציה של המגמות השיתופיות בונה את עצמו. הקבוצות השיתופיות דווקא משתלבות בסדר השורר ככל הן מתנתקות ממנו לכאורה.

71 כפראפרזה על דבריו של מארקס: "**ראשה של** [... האמנסיפציה] **היא הפילוסופיה, לבה הוא הפרולטאריון**" [מארקס, ***"לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה"***, עמ' 77].

72 ראה עמ' 310 לעיל.

הסוציאליזם של המאה התשע-עשרה הציב את המטרה של מהפכת שחרור רדיקאלית וטוטאלית. המטרה לא הושגה במהלך המאה העשרים. עובדה נחרצת זו מחייבת אותנו להעריך מחדש גם את כלי-המאבק שהציגו התנועות הסוציאליסטיות לשם הגשמתה. הפוליטיקה המהפכנית נכשלה: היא לא חוללה מהפכה סוציאליסטית על-דרך הפוליטיקה (גם במקומות שבהם נדמה היה שמהפכה כזאת אכן מתחוללת – היא התנוונה במהרה, לפעמים עד-כדי ניגוד גמור לסוציאליזם). האוטופיזם המהפכני נכשל: הוא לא ברא פדרציה מתרחבת והולכת של קהילות שיתופיות אשר ירשה את מקומה של המדינה.

כבר בשנות השלושים דן הרברט מרקוזה בבלימתו של פרוייקט השחרור, וחזר ועסק בבעיה זו בכל כתביו עד לשנות השבעים. דומה שכיום, בראשית המאה העשרים ואחת, החריפו עוד יותר הבעיות שאותן ניתח מרקוזה, והמגמות הפרוגרסיביות לא רק "נבלמו" אלא כמעט ונעלמו. מכל מקום, מהפכה פוליטית על-פי המודל המארקסיסטי-לניניסטי (או זה של בקונין וקרופוטקין) נראית היום כאנאכרוניזם גמור, כדבר השייך לעידן היסטורי שחלף. לעומת זאת, המהפכה החברתית – השינוי הרדיקאלי של הסדר החברתי מהוויה של ניכור וסחורתיות להוויה של חירות ושיתוף – נראית כאוטופיה מופשטת, כתקווה-בעלמא, או, לכל היותר, כדבר העשוי להתממש בתקופה עתידית כלשהי, בלתי-ידועה ובלתי ניתנת לחיזוי. באיזה מובן אפשר אם כן לדבר, בראשית המאה העשרים ואחת, על מהפכת שחרור? והאם ייתכן עוד תוכן קונקרטי ומעשי לסינתזה שבין אוטופיה מהפכנית ופוליטיקה מהפכנית, או שסינתזה כזאת עשויה להיות, לכל היותר, קונסטרוקט תיאורטי גרידא?

תשובה על שאלה זו מחייבת, כמובן, מחקר נפרד, אודות התנאים הכלכליים, החברתיים והפוליטיים של זמננו, השונים מבחינות קריטיות, מן המציאות שאותה הכירו מארקס ובקונין, לנין וקרופוטקין, לאנדאואר ובובר. כאן אוכל לשרטט רק קוי מתאר כלליים לתשובה, ולציין בקצרה כמה מן התנאים הללו, המאפיינים את מה שמכונה בדרך-כלל "עידן הגלובליזציה". כאמור, חוסר האונים הפוליטי, שאפיין את מגמות השחרור במהלך המאה העשרים, נראה היום חמור מתמיד. מאפיין מרכזי של ה"גלובליזציה", בראשית המאה העשרים ואחת, הוא ריכוז עוצמה פוליטית בינלאומית אדירה בידיהם של תאגידים, חברות וארגונים בינלאומיים, כמו "קרן המטבע הבינלאומית" ו"ארגון הסחר העולמי", שאינם כפופים אף לפיקוח הדמוקרטי-פורמאלי המוגבל שהטילה, בעשורים קודמים, מדינת הלאום. האפשרות לפעול בתוך מנגנון הדמוקרטיה הפרלמנטארית של המדינה נותרה בעינה, אולם ההשפעה הפוליטית הממשית של פעילות זו – כלומר, היכולת הריאלית לעצב באמצעותה את המציאות החברתית – נקלשה מאוד. כן החריף עוד יותר המצב שתאר מרקוזה ב"אדם החד-ממדי", שבו גורמי המאבק הפרוגרסיבי חסרים זהות קבוצתית (מעמדית או אחרת) מוגדרת, וגם ה"אויבים", ה"מדכאים" וה"מנצלים" שנגדם נאבקים הפכו נעדרי-פנים ואנונימיים, חסרי זהות.

תהליך הגלובליזציה, היוצר האחדה גדלה והולכת של אוכלוסי כדור הארץ תחת מסגרת כלכלית, חברתית ופוליטית אחת, מגדיל גם את חוסר האונים של המגמות הקומונאליות-אוטופיסטיות להשפיע על המציאות. השפעה כזו – של דוגמא ושל משיכה – מניחה מסגרת התייחסות שבתוכה יכולה התנועה הקומונאלית לפעול **כמיעוט משפיע**. בתורותיהם של לאנדאואר ובובר היווה **העם**

מסגרת כזאת. הוגים אלה היו חסידי הלאומיות לא מתוך השקפה שוביניסטית-לאומית (לאנדאואר היה מתנגד נמרץ של השוביניזם הלאומי הגרמני, ובובר – של השוביניזם היהודי-ציוני), אלא משום שראו בחזונם חברה אנושית אוניברסאלית המאוחדת באופן פדראטיבי – אנושות שבה משתייך כל פרט אל הכלל **מבעד** למסגרות מתווכות רבות ושונות בהקפן. היישות הלאומית נתפסה כמסגרת ביניים כזאת, בין הקהילות הקונקרטיות ובין ה"אנושות". בסוף המאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת מתגשם דווקא אוניברסאליזם שהוא ניגודו של חזון הפדרציה-של-הפדראציות: האחדות אינה מתגשמת מבעד למסגרות המתווכות, אלא מבטלת את המסגרות הללו; וביטולן אין פירושו יצירת חברה-כלל-אנושית של אנשים חופשיים, אלא הפיכת האנושות כולה להמון של פרטים מבודדים וחסרי-אונים. בתנאים אלה, ממש כשם שאין זה סביר לצפות למהפכה פוליטית אפקטיבית, כך אין זה סביר לקוות שתנועה קומונאלית לוקאלית בפינה כלשהי של הגלובוס, ואפילו פדרציה של כמה תנועות לוקאליות כאלה, תהפוך פתאום לכוח חברתי אפקטיבי, משנה עולמות. התנועות והקבוצות השיתופיות הנפוצות ברחבי תבל קיימות ונסבלות דווקא משום חוסר-האונים וחוסר ההשפעה שלהן. רבות מן הקומונות מאמצות – באופן תיאורטי ומעשי גם יחד – גישה מתבדלת, מסתגרת ומתנתקת על-מנת לשמר עצמן בתנאי הסדר הקפיטאליסטי[73].

ובכל-זאת, קיימים ברחבי תבל אנשים, תנועות וארגונים המתנגדים לסדר החברתי של הקפיטאליזם מתוך השקפה סוציאליסטית – מתנגדים לו במחשבתם ולעתים גם באורחות חייהם. עבור אנשים אלה נוכח עדיין, ולו רק כאידיאה מופשטת או כמשאת-נפש, הרעיון אודות אנושות משוחררת מניכור, מיחסי סחורות, מניצול ומדיכוי פוליטי. מגמות הגלובליזציה מקשות על מאבקם, כפי שהוסבר קודם לכן, אבל גם מקנות להם כלים אפקטיביים לתקשורת ולשיתוף-פעולה. וכן, ההאחדה של הסדר החברתי העולמי מקדמת גם את האחדת האינטרסים של הקבוצות המתנגדות השונות, כלומר יוצרת פוטנציאל לסולידאריות ממשית. מכאן, שההשפעות של תהליך הגלובליזציה על פרוייקט השחרור אינן חד-כיווניות.

בתשתית כל מאבק לשינוי חברתי עומדת ההכרה כי בני-האדם הם היוצרים, במידה רבה, את מציאות חייהם, ושבתוך גבולות ההכרח ה"טבעי" או ה"אובייקטיבי" קיימות אפשרויות ריאליות להגשמתה של חירות אנושית. אם בני-האדם נמנעים מלהגשים את האפשרויות הללו, הרי הם קורבנות של עצמם בלבד. בלימת תהליך השחרור במאה העשרים לא ביטלה את התוקף של טענה זו מבחינה לוגית מופשטת, אך חוללה נתק כמעט מוחלט בין הטענה המופשטת אודות אפשרויות השחרור לבין פראקסיס משחרר קונקרטי. תיקונו של מצב זה מחייב, כפי שידע כבר מארקס

[73] על פי נתוני "שולחן הקומונות הבינלאומי" ב"יד טבנקין" (המרכז המחקרי של התנועה הקיבוצית), היו קיימות בשנת 2000, ברחבי תבל, כ 1,400 קבוצות שיתופיות וקומונות מסוגים שונים, ובהן כ 180,000 חברים. נראה שנתון זה נמצא בעלייה מתמדת בשנים האחרונות, ונוצרים דפוסים חדשים ושונים של שיתופיות מלאה או חלקית (דיור משותף, קהילות אקולוגיות ועוד). יחד עם זאת יש להדגיש שהמספר שלעיל כולל את כל הקהילות המקיימות דפוס מסויים של חיי שיתוף – גם כאלה הרחוקות מאוד מן הסוציאליזם או מחשיבה מהפכנית (קומונות נוצריות פונדמנטליסטיות למשל). כדאי לציין גם, שמעיון ב"מפת הקומונות העולמית" מתגלה תופעת הקומונה כשייכת במובהק לאזורים המתועשים והמתקדמים ביותר של הציוויליזציה המודרנית: הריכוזים הגדולים של הקומונות הם באירופה, צפון-אמריקה ויפאן (וכן בישראל – התנועה הקיבוצית). מכאן שהקומונות מהוות, אולי, ניגוד חי לקפיטאליזם, אולם בה בעת הן, במידה רבה, **תופעה** של הקפיטאליזם [ראה: **רגב אליהו (עורך)**, **קהילות שיתוף בעולם – תמונת מצב 2000**, חוברות 1-4, הוצאת יד טבנקין (תל אביב, 2000-2003)].

באמצע המאה התשע עשרה, "שינוי המוני של האדם"[74]. קשה להצביע על גורם כלשהו במציאות החברתית, הכלכלית והפוליטית של תקופתנו אשר עשוי להניע שינוי שכזה. אולם, גם אי אפשר לשלול באופן לוגי-נחרץ את אפשרות השינוי.

"שינוי בני-האדם" פירושו שינוי התודעות, והמאמץ המודע והמאורגן לשינויין של תודעות הרי הוא **החינוך**. אפשר שמשום כך, הנציגים היותר מאוחרים של המגמות המנוגדות שנסקרו במחקר זה – מרטין בובר הניאו-אוטופיסט והרברט מרקוזה הניאו-מארקסיסט – שניהם משליכים יהבם על המעש החינוכי. העמדת החינוך במרכז המעשה הפרוגרסיבי-משחרר נדמית כ"אידאליזם" או "סובייקטיביזם". אולם מרקוזה, המארקסיסט והמטריאליסט, גם מסביר כיצד יצר הקפיטאליזם המאוחר תנאים אובייקטיביים, הנותנים תוקף מחודש לדפוסי מאבק אידאליסטיים וסובייקטיביסטיים. מהו החינוך שבו מדובר כאן? גם בובר וגם מרקוזה עונים: חינוך המוסב לעשייה. אולם איזו עשייה? – זה המקום שבו מתפלגים הניאו-אוטופיזם של בובר והניאו-מארקסיזם הפוליטי של מרקוזה, אם כי אפשר שהמחלוקת אינה ניגוד דיכוטומי אלא הבדל בדגשים: מרקוזה מדגיש את המאבק הפוליטי למען השחרור הכללי, ובובר – את מעשה ההגשמה, את השינוי-בפועל של חיי החניך והמחנך ועיצובם מחדש בדפוסים של שותפות. הכרעה במחלוקת זו פירושה חזרה אל ההבחנות הדיכוטומיות, הבלתי-דיאלקטיות, בין "פוליטיקה" ו"אוטופיה" (במובן שהוסבר במחקר זה). הנסיון לאחוז בשתי אלה יחדיו, באחדות דיאלקטית של ניגודים, פירושו התמודדות עם כל הגורמים המכשילים את המאבק הפוליטי ואת היצירה האוטופיסטית גם-יחד, וכן, התמודדות מתמדת עם **המתח הפנימי** שבין שתי המגמות הללו.

אין זה נסיון פשוט, אולם אין הוא בהכרח נטול-תקווה, ומכל מקום, הוא מציע פראקסיס ממשי, שאינו חזרה סתמית על דפוסי המחשבה והפעולה (ועל הטעויות) של המהפכנים בני המאה התשע-עשרה והעשרים. לכל הפחות אפשר לומר על פראקסיס כזה שהוא **עשוי** להיות משנה עולמות, שהוא נותן טעם למאבק. יותר מזה אין איש יכול להבטיח. **"תיאוריה אינה נבואה"**, כתב מרקוזה זמן קצר לפני מותו, ואין לדעת כמה זמן עוד יצליח הקפיטאליזם להכיל את סתירותיו הפנימיות ולבלום את הפוטנציאלים המהפכניים[75]. איש אינו מחזיק בכיסו "לוח זמנים" של המהפכה העתידית, ואיש גם אינו יודע כיצד תראה המהפכה הזאת – ודאי תהיה צורתה שונה מזו שראו, בעיני רוחם או בעיני בשרם, המהפכנים הסוציאליסטיים של המאות התשע-עשרה והעשרים. העיסוק בשאלות אודות המהפכה העתידית הוא לפעמים תחליף לעיסוק בשאלות חשובות יותר, אודות הדבר שיש לעשותו כאן ועכשיו. אפשר שהמהפכה, כמו המשיח, היא מן הדברים הבאים בהיסח הדעת.

---

[74] ראה: **מארקס, *"האידאולוגיה הגרמנית"***, עמ' 273.

[75] **Marcuse, *"Protosocialism and Late Capitalism"***, pp. 41.

רשימה ביבליוגרפית

מקורות בעברית

הפריטים הביבליוגרפיים סודרו לפי סדר אלפבתי של שם המחבר ואחר-כך שם החיבור, פרט למקומות שבהם קיימות צורות שונות של תרגום שם המחבר לעברית ("מארקס-מארכס", "לאנדאואר-לנדאואר" וכדומה). במקומות אלה קובצו יחדיו כל החיבורים של מחבר אחד, אולם שמרתי על הצורה שבה תורגם שם המחבר בכל חיבור וחיבור. בתוך קבוצת החיבורים של כל מחבר נשמר הסדר האלפבתי שתואר לעיל (כלומר: ראשית מצוינים החיבורים של "מארכס קארל", אחריהם אלה של "מארקס קארל" ואחריהם אלה של "מארקס קרל").

- **אנגלס פרידריך, *"איגרת אל בבל"***, בתוך: **מארקס קרל, <u>ביקורת תוכנית גותהא</u>**, (תרגום: מרדכי בן-אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952), עמ' 59-68.
- **אנגלס פרידריך, *"הוויות סוציאליות ברוסיה"***, (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 35-44.
- **אנגלס פרידריך, *"הקדמה ל'מלחמת האיכרים בגרמניה'"***, (תרגום: ד. ליבשיץ, י. אבירפי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 466-477.
- **אנגלס פרידריך, *"התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע"***, (תרגום: י. מן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 69 ואילך.
- **אנגלס פרידריך, *"התקדמות הרפורמה החברתית בקונטיננט"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 281-288.
- **אנגלס פרידריך, *"לודביג פויארבאך וחתימת הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית"***, (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 273 ואילך.
- **אנגלס פרידריך, *"לשאלת השיכון"***, (תרגום: א. ראפ), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 397 ואילך.
- **אנגלס פרידריך, *"מוצא המשפחה, הקניין הפרטי והמדינה"***, (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 129 ואילך.
- **אנגלס פרידריך, *"מתוך ההקדמה למהדורה הגרמנית, 1890, של 'המאניפסט הקומוניסטי'"***, (תרגום: מ. דורמן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 4-6.
- **אפלטון, *"פוליטיאה"***, בתוך: **אפלטון, <u>כתבי אפלטון, כרך שני</u>**, (תרגום: יוסף ג. ליבס), הוצאת שוקן (תל אביב, 1964), עמ' 157 ואילך.
- **אריסטו, <u>הפוליטיקה, ספרים א'-ב'</u>**, (תרגום: ח"י רות), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשל"ה).

- **בובר מרדכי מרטין, *"אני ואתה"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>בסוד שיח</u>**, (תרגום: צבי וויסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 3 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין, *"בין חברה למדינה"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית</u>**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1965), עמ' 397-413.
- **בובר מרדכי מרטין, *"בעיית האדם, עיונים בתולדותיה"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית</u>**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1965), עמ' 1 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין, *"גאנדי, הפוליטיקה ואנחנו"***, בתוך: **<u>בעיות – במה חדשית לחיי צבור, שנה ג' כרך ו' חוברת ג-ד (שבט תש"ח)</u>**, (ירושלים, 1948), עמ' 175 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין, *"גויים ואלוהיו"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם)</u>**, הוצאת 'הספריה הציונית' (ירושלים, 1984), עמ' 113-123.
- **בובר מרדכי מרטין, *"דו-שיח"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>בסוד שיח</u>**, (תרגום: צבי וויסלבסקי), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 107 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין, *"המנהיג הנסתר"***, בתוך: **זנדבנק יעקב (עורך) <u>גוסטב לנדאואר – במלאת עשרים שנה להרצחו</u>**, הוצאת המרכז לתרבות של ההסתדרות הכללית (תל אביב, תרצ"ט), עמ' 29-32.
- **בובר מרדכי מרטין, *"העקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>תקוה לשעה זו</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1992), עמ' 52 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין, *"התחדשות חיי עם"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>נתיבות באוטופיה</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תשי"ז), עמ' 164-180.
- **בובר מרדכי מרטין, *"חברותה ישנה וחברותה חדשה"***, בתוך: **יסעור אברהם, <u>חזון וחיי יום יום בקיבוץ (כרך שני)</u>**, הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997), עמ' 175-179.
- **בובר מרדכי מרטין, *"חברותה"***, (תרגום: אברהם יסעור), בתוך: **יסעור אבהרם (עורך), <u>מרטין בובר והקיבוץ – קובץ מכתבי בובר, מבוא והערות</u>**, הוצאת המרכז האוניברסיטאי הקיבוצי, אוניברסיטת חיפה, עמ' 92 ואילך.
- **בובר מרדכי מרטין, *"יסודותיו של הבין-אנושי"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>בסוד שיח</u>**, הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1973), עמ' 215-233.
- **בובר מרדכי מרטין, *"מכתב גלוי למאהאטמה גנדי"***, בתוך: **טלמון שמריהו, ירון קלמן, עמנואל יוסף (עורכים), <u>כאן ועכשיו, עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ.מ. בובר</u>**, הוצאת מרכז מרטין בובר של האוניברסיטה העברית (ירושלים, 1982), עמ' 8-15.
- **בובר מרדכי מרטין, *"על גוסטב לנדאואר"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>נתיבות באוטופיה</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תשי"ז), עמ' 151-163.
- **בובר מרדכי מרטין, *"על החברותא"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>נתיבות באוטופיה</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תשי"ז), עמ' 130-150.
- **בובר מרדכי מרטין, *"על המשבר הגדול"***, בתוך: **בובר מ. מ., <u>תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם)</u>**, הוצאת 'הספריה הציונית' (ירושלים, 1984), עמ' 75-79.

- **בובר מרדכי מרטין**, *"תקווה לשעה זו"*, בתוך: **בובר מ. מ., תעודה ויעוד (כרך שני – עם ועולם)**, הוצאת 'הספריה הציונית' (ירושלים, 1984), עמ' 82-91.
- **בובר מרדכי מרטין**, **נתיבות באוטופיה**, הוצאת עם עובד (תל אביב, תשי"ז).
- **ביכלר שמשון, ניצן יהונתן**, **מרווחי מלחמה לדיבידנים של שלום**, הוצאת כרמל (ירושלים, 2001).
- **בלוך ארנסט**, *"קארל מארקס והאנושיות"*, (תרגום: זאב לוי), בתוך: **בלוך ארסט, כתבים נבחרים**, הוצאת ספרית פועלים (תל אביב, 1987), עמ' 228-250.
- **בלוך יוחנן, גורדון חיים, דורמן מנחם (עורכים)**, **מרטין בובר, מאה שנה להולדתו**, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1981).
- **ברכט ברטולט**, *"אל הדורות הבאים"*, בתוך: **ברכט ברטולט, גלות המשוררים**, (תרגום: ה. בנימין), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1978), עמ' 167-169.
- **גורדון חיים**, *"אשמה קיומית ומחשבתו החברתית והפוליטית של בובר"*, בתוך: **בלוך יוחנן, גורדון חיים, דורמן מנחם (עורכים), מרטין בובר, מאה שנה להולדתו**, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1981), עמ' 197-212.
- **האקסלי אלדוס**, **עולם חדש, מופלא**, (תרגום: מאיר ויזלטיר), הוצאת זמורה ביתן (תל אביב, 1985).
- **הובס תומס**, **לויתן**, (תרגום: יוסף אור), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשכ"ב).
- **הורקהיימר מקס**, *"תיאוריה מסורתית ותיאוריה ביקורתית"*, בתוך: **אדורנו תיאודור, הורקהיימר מקס, אסכולת פרנקפורט (מבחר)**, (תרגום: דוד ארן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי, (תל אביב, 1993), עמ' 57 ואילך.
- **היגל גיאורג ו. פ.**, **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**, (תרגום: ירמיהו יובל), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשנ"ו).
- **וגנר יגאל**, **גבולות הפוליטיקה**, הוצאת מסדה (רמת-גן, 1978).
- **יסעור אבהרם**, *"אחרית דבר: לאנדאואר – בובר – מארכס"*, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 281-298.
- **יסעור אברהם**, **חזון וחיי יום יום בקיבוץ (כרך שני)**, הוצאת ירון גולן (תל אביב, 1997).
- **יסעור אברהם**, **פרקים בהגותו החברתית של מ. מ. בובר**, הוצאת אל"ף (תל אביב, 1981).
- **לאנדאואר גוסטאב**, *"בדבר הסוציאליזם וההתישבות"*, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 84-91.
- **לאנדאואר גוסטאב**, *"דרך התבדלות – אל החברותה"*, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, כתבים ומכתבים**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 27-41.

- **לאנדאואר גוסטאב, *"הגיגים אנארכיים על אנארכיזם"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 42-62.
- **לאנדאואר גוסטאב, *"י"ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 82-83.
- **לאנדאואר גוסטאב, *"מכתב אל גיאורג שפרינגר (25 בינואר 1919)"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 251-252.
- **לאנדאואר גוסטאב, *"מכתב אל מכס נטלאו (5 בינואר 1919)"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 249.
- **לאנדאואר גוסטאב, *"מכתב אל מרטין בובר (12/5/1916)"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 239-243.
- **לאנדאואר גוסטאב, *"מכתב אל פאול אלצבאכר (אפריל, 1900)"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 221.
- **לאנדאואר גוסטאב, *"מכתב אל קורט איזנר (10 בינואר, 1919)"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 250.
- **לאנדאואר גוסטאב, *"עם וארץ: שלושים הנחות-יסוד סוציאליסטיות"***, בתוך: **לאנדאואר גוסטאב, <u>כתבים ומכתבים</u>**, (תרגום: אברהם יסעור ואחרים), הוצאת אלף וספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1982), עמ' 49-62.
- **לנדאואר גוסטב, *"המהפכה"***, בתוך: **לנדאואר גוסטב, <u>קריאה לסוציאליזם; המהפכה</u>**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 149 ואילך.
- **לנדאואר גוסטב, *"קריאה לסוציאליזם"***, בתוך: **לנדאואר גוסטב, <u>קריאה לסוציאליזם; המהפכה</u>**, (תרגום: ישראל כהן), הוצאת עם עובד (תל אביב, 1951), עמ' 25 ואילך.
- **לוכסמבורג רוזה, *"שביתת ההמונים, המפלגה והאגודות המקצועיות"***, בתוך: **לוכסמבורג רוזה, <u>כתבים נבחרים כרך א'</u>**, (תרגום: מ.ז. ולפובסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, תש"ג), עמ' 244 ואילך.
- **לוכסמבורג רוזה, *"תיקונים סוציאליים או מהפכה"***, בתוך: **לוכסמבורג רוזה, <u>כתבים נבחרים כרך א'</u>**, (תרגום: מ.ז. ולפובסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, תש"ג), עמ' 3 ואילך.
- **לוקאץ' גיאורג, <u>אכזיסטנציאליזם או מארכסיזם?</u>**, (תרגום: א. ראובני), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950).

- **לנין ולדימיר איליץ',** ***"המדינה והמהפכה"***, בתוך: **לנין ו. איליץ', <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 3 ואילך.
- **לנין ולדימיר איליץ',** ***"מה לעשות"***, בתוך: **לנין ו. איליץ', <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950), עמ' 21 ואילך.
- **לנין ולדימיר איליץ',** ***"על המדינה"***, בתוך: **לנין ו. איליץ', <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, (תרגום: ח. גולדברג), הוצאת הקיבוץ המאוחד (עין חרוד, 1951), עמ' 109-126.
- **מארכס קארל,** ***"מכתב אל מערכת 'אטצ'סטבניה זאפיסקי'"***, (תרגום: אברהם יסעור), בתוך: **מארכס קארל, <u>מבחר כתבים פוליטיים</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת חיפה (תל אביב, 1983), עמ' 286-287.
- **מארכס קארל, <u>דלות הפילוסופיה</u>**, (תרגום: ח. אברבאיה), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1955).
- **מארקס קארל,** ***"האידאולוגיה הגרמנית"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 223 ואילך.
- **מארקס קארל,** ***"המשפחה הקדושה"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 199-221.
- **מארקס קארל,** ***"השלטון הבריטי בהודו"***, (תרגום: ד. ליבשיץ, י. אבירפי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 238-243.
- **מארקס קארל,** ***"השמונה-עשר בברימר של לואי בונאפארטה"***, (תרגום: ח. טויכלר-הוכברג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 163 ואילך.
- **מארקס קארל,** ***"כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 79 ואילך.
- **מארקס קארל,** ***"לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה"***, (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך א'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 252-255.
- **מארקס קארל,** ***"לביקורת פילוסופית-המשפט של הגל: הקדמה"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 65 ואילך.
- **מארקס קארל,** ***"לשאלת היהודים"***, בתוך: **מארקס קארל, <u>כתבי שחרות</u>**, (תרגום: שלמה אבינרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1965), עמ' 33 ואילך.
- **מארקס קארל,** ***"מארקס אל ויידמאייר (מכתב)"***, (תרגום: ח. הוכברג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, <u>כתבים נבחרים, כרך ב'</u>**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 348.

- **מארקס קארל, *"מגילת-היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית"***, (תרגום: מ. שטראוס), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 264-270.
- **מארקס קארל, *"מלחמת האזרחים בצרפת"***, (תרגום: א. ראפ), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 339 ואילך.
- **מארקס קארל, *"מלחמת המעמדות בצרפת 1848 עד 1850"***, (תרגום: ח. טויכסלר-הוכברג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 87 ואילך.
- **מארקס קארל, *"עבודה שכירה והון"***, (תרגום: מ. אטינגר), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 36 ואילך.
- **מארקס קארל, *"תיזות על פויארבאך"***, (תרגום: י. רוזנצוייג), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ב'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1957), עמ' 306-309.
- **מארקס קרל, ביקורת תוכנית גותהא**, (תרגום: מרדכי בן-אשר), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1952).
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, *"דבר ההנהלה המרכזית אל ברית הקומוניסטים"***, (תרגום: מ. מישקינסקי), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 63-71.
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, *"הקדמה למהדורה הרוסית של 'המאניפסט הקומוניסטי'"***, (תרגום: מ. דורמן), בתוך: **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך א'**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1955), עמ' 2-3.
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, המאניפסט הקומוניסטי**, (תרגום: מנחם דורמן), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1985).
- **מארקס קארל, אנגלס פרידריך, כתבים נבחרים, כרך ג': אנטי-דיהרינג (הפיכת המדע בידי מר אויגן דיהרינג)**, (תרגום: יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1959).
- **מארקס קארל, הקאפיטאל, ספר ראשון**, (תרגום: צבי וויסלבסקי, יצחק מן), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1947).
- **מורוס תומאס, אוטופיה**, (תרגום: אפרים שמואלי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (מרחביה, 1978).
- **מיילר ינינה, מישנתו של פוריה**, הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי ואוניברסיטת תל אביב (תל אביב, 1974).
- **מרכוזה הרברט, *"בעיית האלימות בתנועת-המרי"***, בתוך: **מרכוזה הרברט, קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 57-71.

- **מרכוזה הרברט**, ***"ויכוח על בעיית האלימות בתנועת-המרי"***, בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 73-99.
- **מרכוזה הרברט**, ***"ויכוח על מוסר ופוליטיקה בחברת השפע"***, בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 101 ואילך.
- **מרכוזה הרברט**, ***"ויכוח על קץ האוטופיה"***, בתוך: **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975), עמ' 31-55.
- **מרכוזה הרברט**, **קץ האוטופיה**, (תרגום: ש. שלמה) הוצאת עם עובד (תל אביב, 1975).
- **מרקוזה הרברט**, ***"מסה על השיחרור"***, (תרגום: עדנה שריר), בתוך: **מרקוזה הרברט**, **האדם החד-ממדי**, הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970), עמ' 224 ואילך.
- **מרקוזה הרברט**, ***"פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית"***, (תרגום: צבי טאובר), בתוך: **זמנים 44 (1993)**, הוצאת אוניברסיטת תל אביב וזמורה-ביתן, עמ' 85-91.
- **מרקוזה הרברט**, ***"פילוסופיה ותיאוריה ביקורתית"***, בתוך: **זמנים, 44 (אביב, 1993)**, (תרגום: צבי טאובר), הוצאת אוניברסיטת תל אביב וזמורה-ביתן, עמ' 85-91.
- **מרקוזה הרברט**, **ארוס וציוויליזציה**, (תרגום: יוחנן עומרי), הוצאת ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1978).
- **מרקוזה הרברט**, **האדם החד-ממדי**, (תרגום: דליה טסלר), הוצאת ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי (תל אביב, 1970).
- **ניטשה פרידריך**, ***"מעבר לטוב ולרוע"***, בתוך: **ניטשה פרידריך**, **מעבר לטוב ולרוע, לגינאולוגיה של המוסר**, (תרגום: ישראל אלדד), הוצאת שוקן (תל אביב, 1979), עמ' 7 ואילך.
- **ניטשה פרידריך**, ***"שופנהאור כמחנך"***, בתוך: **ניטשה פרידריך**, **מסות על חינוך לתרבות**, (תרגום: יעקב גולומב), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשמ"ח), עמ' 21 ואילך.
- **פרויד זיגמונד**, ***"תרבות בלא נחת"***, בתוך: **פרויד זיגמונד**, **תרבות בלא נחת ומסות אחרות**, (תרגום: אריה בר), הוצאת דביר (תל אביב, 1988), עמ' 118 ואילך.
- **פרוידנברג גדעון**, **רוברט אואן – מחנך העם**, הוצאת דביר (תל אביב, 1970).
- **קאופמן ולטר**, ***"כשלונותיו של בובר ונצחונו"***, בתוך: **בלוך יוחנן, גורדון חיים, דורמן מנחם (עורכים)**, **מרטין בובר, מאה שנה להולדתו**, הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1981), עמ' 21-36.
- **קאנט עימנואל**, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות**, (תרגום: מ. שפי), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשכ"ה).
- **קאנט עימנואל**, **השלום הנצחי**, (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשל"ו).
- **קאנט עמנואל**, **ביקורת התבונה הטהורה"**, (תרגום: שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך), הוצאת מוסד ביאליק (ירושלים, 1954).
- **קרופוטקין פיוטר**, **זכרונות של מהפכן**, (תרגום: מנחם פוזננסקי), הוצאת הקיבוץ המאוחד (תל אביב, 1950).

- **רגב אליהו (עורך), <u>קהילות שיתוף בעולם – תמונת מצב 2000</u>**, חוברות 1-4, הוצאת יד טבנקין (תל אביב, 2000-2003).
- **רוסו ז'אן ז'אק, *"מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני האדם"***, בתוך: **רוסו ז'אן ז'אק, <u>מאמרים</u>**, (תרגום: עידו בסוק), הוצאת מאגנס (ירושלים תשנ"ג), עמ' 95 ואילך.
- **רוסו ז'אן ז'אק, <u>על האמנה החברתית</u>**, (תרגום: יוסף אור), הוצאת מאגנס (ירושלים, תשנ"ו).
- **שפירא אניטה, <u>ברל</u>**, הוצאת עם עובד (תל אביב, 1980).

<u>מקורות בלועזית</u>

- **Alway Joan, <u>Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas,</u>** Greenwood Press (Westport Conn., 1995).
- **Bahro Rudolf, <u>The Alternative in Eastern Europe</u>**, NLB (London, 1978).
- **Bakunin Michael, *"A Critique of the German Social Democratic Program"***, in: **Bakunin Michael, <u>Bakunin on Anarchy</u>**, George Allen & Unein (London, 1973).
- **Bakunin Michael, *"Four Anarchist Programmes"***, in: **Bakunin Michael, <u>Selected Writings</u>**, Jonathan Cape (London, 1973), pp. 166-177.
- **Bakunin Michael, <u>Statism and Anarchy</u>**, Cambridge Univresity Press (Cambridge, 1990).
- **Bakunin Michael, <u>The Political Philosophy of Bakunin</u>**, (ed.: Maximoff G. P.), The Free Press of Glencoe (New York, 1964).
- **Bernstein Eduard, <u>Evolutionary Socialism</u>**, Schocken Books (NY, 1961).
- **Bloch Ernst, <u>The Principle of Hope, vol. III</u>,** Basil Blackwell (Oxford, 1986).
- **Bloch Ernst, <u>The Spirit of Utopia</u>**, Stanford University Press (Stanford, 2000).
- **Buber Martin, *"Replies to My Critics"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), <u>The Philosophy of Martin Buber</u>**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 689 ff.
- **Cipolla Carlo M. (ed.), <u>The Fontana Ecomonic History fo Europe – The Indutsrial Revolution</u>**, Collins (Glasgow, 1978).
- **Engels Friedrich, *"Engels an Theodor Cuno, 24 Januar 1872"***, in: **Marx, Engels, <u>Werke, Band 33</u>**, Dietz Verlag (Berlin, 1966), pp. 388 ff.
- **Fourier Charles, <u>Oeuvres Complètes, Tome IV</u>**, éditions anthropos (Paris, 1966).

- **Hartshorne Charles,** ***"Martin Buber's Metaphysics"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 49-68.
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, The Philosophy of History**, Dover publications (New York, 1956).
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Science of Logic**, G. Allen & Unwin (London, 1969).
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Phenomenology of Spirit** , Oxford University Press (NY, 1977).
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Philosophy of Right**, Oxford University Press (London, 1967).
- **Heaton Herbert, Economic History of Eurpoe**, (Tokyo, 1965).
- **Hobbes Thomas, Leviathan**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1985).
- **Hobbes Thomas,** ***"The Citizen"***, in: **Hobbes Thomas, Man and Citizen**, Humanities Press (New York, 1978), pp. 87 ff.
- **Horkheimer Max, Adorno Theodor W., Dialektik der Aufklärung**, S. Fischer Verlag (Frankfurt am Main, 1969).
- **Horkheimer Max, Adorno Theodor W., Dialectic of Enlightenment**, (New York, 1997).
- **Horkheimer Max, Eclipse of Reason**, Continuum Publishing Company (New York, 1974).
- **Kautsky Karl, The Social Revolution**, Charles H. Kerr & Company (Chicago, 1913).
- **Kolakowski Leszek, Main Currents of Marxism. Vol. 3: The Breakdown,** Oxford University Press (Oxford, 1981).
- **Kropotkin Peter,** ***"Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?"*** in: **Kropotkin P., Selected Writings on Anarchism and Revolution**, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), pp. 46 ff.
- **Kropotkin Peter,** ***"The State: Its Historical Role"***, in: **Kropotkin P., Selected Writings on Anarchism and Revolution**, MIT Press (Cambridge Mass., 1970), pp. 210 ff.
- **Kropotkin Peter, The Conquest of Bread and Other Writigs**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).
- **Kropotkin Peter, Mutual Aid**, Porter Sargent Publishers (Boston).

- **Kropotkin Peter, <u>Fields, Factories and Workshops</u>**, Transaction Publishers (New Jersey, 1993).
- **Kropotkin Peter** ***"Open letter"***, in: **The Newcastle Daily Chronicle**, February 20, 1895, p. 4.
- **Landauer Gustav,** ***"An Auguset Hauschner (11. Nov. 1918)"***, in: **<u>Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II</u>**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 291-292.
- **Landauer Gustav,** ***"An Auguste Hauschner (24. Nov. 1918)"***, in: **<u>Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II</u>**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 313-314.
- **Landauer Gustav,** ***"An Georg Springer (27. Nov. 1918)"***, in: **<u>Landauer Gustav – Sein Lebensgand in Briefen II</u>**, Rütten & Loening Verlag (Farnkfurt A.M., 1929), pp. 317-320.
- **Locke John, <u>Two Treatises of Civil Government</u>**, J.M. Dent (London, 1924).
- **Lukács Georg,** ***"What is Orthodox Marxism"***, in: **Lukács Georg, <u>History and Class Consciousness</u>**, MIT Press (Cambridge Mass., 1973), pp. 1-26.
- **Lukács Georg,** ***"Class Consciousness"***, in: **Lukács Georg, <u>History and Class Consciousness</u>**, MIT Press (Cambridge Mass., 1973), pp. 46-82.
- **Lunn Eugene, <u>Prophet of Commuinty: The Romantic Socialism of Gustav Landauer</u>**, University of California Press (Berkeley and Los Angeles, 1973).
- **Marcel Gabriel,** ***"I and Thou"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), <u>The Philosophy of Martin Buber</u>**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 41-48.
- **Marcuse Herbert, <u>Eros and Civilization</u>**, Beacon Press (Boston, 1974).
- **Marcuse Herbert, <u>Soviet Marxism</u>**, Columbia University Press (New York, 1958).
- **Marcuse Herbert, <u>One-Dimensional Man</u>**, Routledge (Boston, 1994).
- **Marcuse Herbert,** ***"Zur Geschichte der Dialektik"***, in: **Marcuse Herbert, <u>Schriften, Vol. 8</u>**, Suhrkamp Verlag (Frankfurt/M, 1984).
- **Marcuse Herbert,** ***"Repressive Tolerance"***, in: **Wolff Robert P., Moore Barrington, Marcuse Herbert, <u>A Critique of Pure Tolerance</u>**, Beacon Press (Boston, 1965), pp. 81 ff.

- **Marcuse Herbert,** ***"Protosocialism and Late Capitalism"***, in: **Wolter Ulf** (ed.) **Rudolf Bahro, Critical Responses**, M. E. Sharpe (New York, 1980), pp. 25-48.
- **Marcuse Herbert,** ***"Some Social Implications of Modern Technology"***, in: **Marcuse Herbert, Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume One**, Routledge (London, 1998), pp. 39 ff.
- **Marcuse Herbert,** ***"Aggressivness in advancde industrial society"***, in: **Marcuse Herbert, Negations**, Beacon Press (Boston, 1968), pp. 248-268.
- **Marcuse Herbert, The Aesthetic Dimension**, Macmillan (London, 1979).
- **Marcuse Herbert,** ***"Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown and A Reply to Herbert Marcuse by Norman O. Brown"***, in: **Marcuse Herbert, Negations**, pp. 227-247.
- **Marcuse Herbert, Counterrevolution and Revolt**, Beacon Press (Boston, 1972).
- **Marx Karl,** ***"Letters from the Deutsch-Französisch Jahrbücher"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 133-145.
- **Marx Karl,** ***"Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 3 ff.
- **Marx Karl,** ***"Critical marginal notes on the article 'The king of Prussia and social reform'. by A Prussian"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, Vol. 3**, Lawrence & Wishart (London, 1975), pp. 189-206.
- **Marx Karl,** ***"Inaugural Address of the Working Men's International Association"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 20**, Lawrence & Wishart (London, 1985), pp. 5-13.
- **Marx Karl, Capital, volume 3**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1981).
- **Marx Karl, Capital Vol. III**, Foreign Languages Publishing House (Moscow, 1962).
- **Marx Karl, "Das Kapital, Dritter Band"**, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Werke, Band 25**, Dietz Verlag (Berlin, 1964).
- **Marx Karl, Grundrisse**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1993).
- **Marx Karl, The Grundrisse**, (ed.: David McLellan), Harper and Row (NY, 1971).

- **Marx Karl,** ***"Konspekt von Bakunins 'Staatlichkeit und Anarchie'"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Werke, Band 18**, Dietz Verlag (Berlin, 1962), pp. 599 ff.
- **Marx karl,** ***"Drafts of the Letter to Vera Zasulich"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 24**, International Publishers (New York), pp. 346-369.
- **Marx Karl,** ***"Letter to Vera Zasulich"***, in: **Marx Karl, Engels Friedrich, Collected Works, vol. 24**, International Publishers (New York), p. 370.
- **Marx Karl,** ***"Der Polische Indifferentismus"***, in: **Karl Marx, Engels Friedrich, Werke, Band 18**, Dietz Verlag (Berlin, 1962), pp. 299-304.
- **MacIntyre Alasdair, Marcuse**, Fontana/Collins (London, 1970).
- **MacIntyre Alasdair, After virtue**, University of Notre Dame Press (Indiana, 1981).
- **Melville Keith, Communes in the Counter Culture**, William Morrow & comp. (New York, 1972).
- **Miller timothy, The Sixties Communes**, Syracuse University Press (Syracuse, 1999).
- **More Thomas, The Coplete Woks of St. Thomas More, Vol. 4,** Yale University Press (New Haven, 1965).
- **More Thomas, Utopia, Latin Text and English Translation**, Cambridge University Press (Cambridge, 1995).
- **More Thomas, Utopia, A Dialouge of Comfort**, J.M. Dent (London, 1951).
- **More Thomas, Sir Thomas More**, D. Van Nostrand (Toronto, 1947).
- **Owen Robert,** ***"An Address to the Working Classes"***, in: **Owen Robert, A New View of Society and Other Writings**, Everyman's Library (London, 1963), pp. 148-155.
- **Owen Robert,** ***"Reports to the County of Lanark"***, in: **Owen Robert, A New View of Society and Other Writings**, Everyman's Library (London, 1963), pp. 245 ff.
- **Proudhon Pierre-Joseph, Selected Writings**, Macmillan (London, 1970).
- **Pruodhon Pierre-Joseph, What is Property**, Cambridge University Press (Cambridge, 1993).
- **Ricardo David, On the Principles of Political Economy and Taxation**, Penguin Books (Harmondsworth, Middlesex, 1971).

- **Rotenstreich Nathan,** ***"The Right and the Limitations of Buber's Dialogical Thought"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 97-132.
- **Sartre Jean-Paul, Search for a Method**, Alfred A. Knopf (New York, 1963).
- **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967).
- **Schorske Carl E., German Social Democracy 1905-1917: The Development of the Great Schism**, Harper & Row (New York, 1972).
- **Schneider Herbert W.,** ***"The Historical Significance of Buber's Philosophy"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 469-474.
- **Smith Adam, TheWealth of Nations**, Random House (New York, 1937).
- **Weltsch Robert,** ***"Buber's Political Philosophy"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 435-450.
- **Wheelwright Philip,** ***"Buber's Philosophical Anthropology"***, in: **Schilpp Paul A., Friedman Maurice (ed.), The Philosophy of Martin Buber**, (Library of Living Philosophers), Open Court (La Salle, 1967), pp. 69-96.

Tel Aviv University
The Lester & Sally Entin Faculty of Humanities
The School of Philosophy

On Politics and Utopia: Cooperative Communes and the Dialectic of Emancipation

A Philosophical Study of Two Approaches in Modern Socialism to the Emancipation of Society

Thesis submitted for the degree "Doctor of Philosophy"

By

Yiftah Goldman

Submitted to the Senate of Tel Aviv University
(October, 2005)

This work was carried out under the supervision of
Dr. Zvi Tauber

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT

In his 11th Thesis on Feuerbach, Karl Marx wrote: "Philosophers have hitherto only interpreted the world in various ways; the point is to change it." These words place a practical demand on critical theory: Theory must not content itself with **criticising** existing human institutions, social arrangements, and forms of human life but, rather, must indicate the way to **amend** them. Marx himself, and other philosophers of modern socialism, tackled the demand. Not only did their theories strive to indicate the faults – they also strived to indicate (or, at least, were supposed to indicate) the ways to correct them. Since changing society was perceived by socialistic thought as an act of **emancipation**, these components of socialistic theory can be called **"theories of emancipation"** (if we perceive the emancipation of mankind and of society as revolution, they can also be called **"theories of revolution"**). The socialistic philosopher's theory of freedom is, therefore, close to the meeting point between theory and praxis. It is a theory that seeks to deal with praxis, to enlighten and direct it. So, the complexity of this theoretical field already becomes clear: The relationship between theory and praxis is never a simple, immediate act of "translation". Rather, it requires careful mediating. Should the theory remain entirely abstract, its practical application can not be derived from it. And if it appears merely as a list of practical instructions, it can no longer be considered a theory. The situation becomes even more complicated when we deal, not with any "theory" but, rather, with a philosophy – the most abstract theoretical field. It appears that any philosophical discussion on the question of emancipation must bring philosophy closer to praxis, without the former being submerged in the latter and ceasing to be philosophy. The matter of the emancipating praxis must be examined philosophically: The basic principles of the act of setting free must be uncovered, along with its intrinsic characteristics and internal problems, how the theory of emancipation fits into the general theoretical context, and so on.

This study is devoted to the philosophical examination of several theories of freedom that have appeared in modern socialism. In particular, the theories of the following socialistic streams are examined: A) The "utopian" socialism of the beginning of the 19th century (although this stream of thought serves mainly as a **reference point** for discussing trends that came after it); B) The scientific socialism of Karl Marx; C) The

anarchism of Bakunin and Kropotkin; D) The communal socialism of Gustav Landauer and Martin Buber (which I here call "neo-utopism"); E) Certain parts of the "critical theory" of the philosophers of the Frankfurt School, especially that of Herbert Marcuse who, more than his Frankfurt School colleagues, remained committed, personally and theoretically, to the revolutionary emancipating praxis. In this study, I discuss and compare these theories of emancipation, positioning them in a theoretical expanse defined by the conceptual poles of "politics" and "utopia". The meanings attributed to these concepts are presented briefly below.

A. "Politics"

The concept "politics" is used in this study with a broad signification and with a narrow signification. However, the difference between the two significations is not only in scope, but, in a deeper sense, is also a difference between essence and its alienated manifestation. In its broad signification, the concept "politics" indicates the **totality of human activity, conscious and purposeful, to shape and organize the general relations that are the basis for social order and for social cooperation between human beings:** Laws, regulations and rules, institutions, the mode of social distribution of rights and obligations, of material property and tasks, the definition of national goals, national priorities, and so on. In its narrow signification, the concept "politics" describes social relations of **control and dominion**, that is, the subjection of the majority of mankind to external interests (the direct interests of the ruling social group). This meaning of the concepts "politics", "political state" and "political power" characterized the thinking of Marx, at least as of the mid-1840s. The other socialistic thinkers examined in this study – Bakunin and Kropotkin, Landauer, Buber and Marcuse – also share Marx's stance that the State (that is, the political arena) is an area of alienation and oppression.

Political power, in this context, means the ability of the person in power to cause the other to adapt to an interest foreign to him – the private interest of the person in power (in this formal definition, it is insignificant whether the political power is based on manipulation, on the voluntary agreement of the ruled, or on open violence). Indeed, the oppressor, just like the oppressed, is not free. Neither is his purposeful social activity authentic. Rather, it is determined by his social and economical interests in the struggle for existence. It can be said that the oppressed are subordinated to the

interests of the oppressors, but both oppressors and oppressed exist in an alienated manner – a manner where man's essence as a social and productive creature is realized in economic relations of exploitation and reification, and in political relations of struggle, control and subordination. That is the essence of alienated politics. And, even if its manifestations, in modern sophisticated society, are many and diverse, and sometimes quite far from being direct economic exploitation (in the sense of amassing the surplus value), nevertheless, the characteristic elements of instrumentality, control and heteronomy can always be identified in them. This argument can also be presented conversely: It helps to define various manifestations of social life, where the above characteristics can be identified, as political, even if they do not directly belong to what we usually term "politics".

This way, the internal relationship between the broad and narrow significations of the concept, "politics", becomes clear: Purposeful activity, which shapes social relations, is an intrinsic characteristic of human sociality. It is the management of the matters of the "polis" (society or state) and, as such, is a direct derivative of man's nature as a "Zoon Politicon". The relations of control and exploitation are the **alienated manner** whereby this essence finds expression in concrete social conditions. Alienated political activity is formally free (at least for the rulers and, in modern democracies – for all members of society): Human beings who act politically act on the circumstances of their lives and, on the face of it, shape it at their will. However, from the point of view of its contents, this activity is subordinate to the struggle for existence and to social antagonism. Even if the essence of politics is the **free** shaping of social relations, its appearance, throughout all of history so far, has been as an instrument of oppression and exploitation. Consequently, the broad signification of "politics" indicates its essence; the narrow signification indicates the alienated historical manifestation of this essence. So, it is clear that the struggle for emancipation is directed, among other things, at the "abolition of politics". However, this abolition must be understood (as Marx understood it) as **dialectical abolition**: The liberating of politics from the characteristics of its alienated appearance, and the concrete (and not purely formal) realization of its essence, as the free activity of shaping society. Of course, the abolition of alienated politics involves the abolition of the conditions under which is manifested man's social essence as oppressor or

oppressed, exploiter or exploited, namely: Abolition of the social conditions of alienation.

As long as this change is not generated, political activity can not be realized as free activity and generalness (concern for the matters of the polis, realization of the general interest rather than of the purely-private). Under conditions of exploitation and alienation, politics retains a character of freedom and universality only in a delusional manner, disconnected from the concrete praxis of human beings – that is to say, as an ideology.

In spite of these distinctions, or perhaps because of them, Marx's theory of freedom (and that of other thinkers close to him in this respect) indicates **political struggle** as the highway to setting society free. This point of view can be termed "freedom by way of politics". Let me stress that revolutionary politics, from its very nature as political praxis, is afflicted with all the characteristics of political alienation (though not necessarily to the same degree as conservative politics). In Marx's method, alienation is overcome through alienation. Alienated society is ruled politically. Therefore, withdrawing from politics is like withdrawing from the struggle to set society free. In all his writings, Marx calls for the politization of the revolutionaries (and especially of the proletarian), while repeatedly noting that emancipating society also involves the abolition of politics. Although the abolition of political alienation is part of the revolutionary purpose, the means of achieving this purpose are, first and foremost, political.

B. "Utopia"

Since its first appearance in Thomas More's work, the term "utopia" has indicated an imaginary description of ideal human society, which does not exist anywhere (nor is likely to exist, perhaps). It seems that the use of the term "utopia" has always been in a somewhat disdainful tone. Because of its lack of realism, utopia has been presented as building "castles in the air". According to this approach, if utopia has any practical importance whatsoever, it is as a kind of "North Star": A regulative idea that cannot be realized, but according to which social and political activity in reality must be directed. In the "Communist Manifesto", Marx and Engels conferred the name "utopists" on the socialists and communists of the first half of the 19th century who

presented programs for the shaping of a reformed human society. These programs (according to the Manifesto's authors) were derived from the moral ideas of those thinkers, not from analyzing concrete-historical reality and uncovering the real potential for change it contained. This meaning of the term "utopia" was broadened, first by Marx and Engels, and even further still by their followers, to indicate any socialistic trends that leaned on abstract ethics, desires, feelings and fantasies. In this signification, "utopian" socialism is the antithesis of the "scientific" socialism of the Marxist school of thought.

In the "Communist Manifesto", the label "utopia" is ascribed not only to **programs** for an ideal society, but also to attempts to **realize** such a society in miniature, in socialistic or communist settlements that would represent "model societies" as part of the effort to change society as a whole. Even though this aspect of utopia is fairly marginal to Marx and Engels' criticism, Martin Buber clung to this signification of "utopia", while rejecting Marxist criticism of utopian socialism. In doing so, Buber introduced a double change into the signification of the concept "utopia": Firstly, he transformed it from a critical label, ascribed to a socialistic trend by its rivals, into a positive term which he adopted as the name of his own socialism (and of the socialistic heritage from whose sources he drew); Secondly, utopia, which was an imaginary realm for More and his kind, was, on the contrary, designated by Buber as the act of actual realization. Realization, for Buber, was the essence of utopia, and meant the establishment of concrete cooperative groups and communities, cells of an alternative society within existing society, groups maintaining within themselves a cooperative economy, a society free of oppression and exploitation, with authentic human relations, and so forth. It is clear that this realization is limited – both quantitatively (the number of participants) and also qualitatively (the degree to which alienation, exploitation and oppression were abolished within it) – as long as society in general was organized on the antagonistic foundations of an economy of exploitation and political control. However, according to Buber, these "concrete utopias", these communities (in his words, "Gemeinschafts" or "חברותות") were not just an aim in themselves. They were also the most important means in the process of the universal emancipation of society. Buber (like Gustav Landauer before him) perceived the act of emancipation as a process whereby communities were built, grew, multiplied and, above all – formed federative relations among themselves, thus

transferring the nature of intra-group relations to the inter-group circle. A federation of cooperative groups, realized in actuality, and expanding, was likely (according to Buber) to usurp the place of the State in the management of social relations (and probably, even though Buber placed less emphasis on this, to also usurp the place of the capitalist economy in the management of production and in the distribution of material goods). According to this way of thinking, the cooperative community (or the "cooperative utopia") was not only a social configuration of the post-revolutionary future, but also the shape of the revolutionary struggle itself. The establishment of cooperative utopias is perceived by neo-utopism as the essence of the act of emancipation.

When I talk about "utopia" or "cooperative utopia" in this study, especially when discussing "neo-utopism" (in contrast to "classical" utopism), I mean, essentially, this Buberian signification of the concept: A free social existence realized in "private" groups and small-scale (communes, cooperative factories and villages, kibbutzes, and the like), as part of the struggle to change society as a whole.

C. The Struggle for Emancipation – the Relationship between the Political and Neo-Utopian Paths

As can be seen, socialistic politics and cooperative utopia present two alternative ways to emancipate society. The debate between the supporters of the different trends focuses less on the goal (on the purpose of the struggle for emancipation and on the image of the desired society), and more on the way to achieve this goal, and the means to be taken to further its realization. The "political" revolutionaries strive to free society, using the means of struggle valid in the not-free society. The "utopian" socialists or "neo-utopians" (as Landauer and Buber are called in this study) want to use means that are similar in quality to the goal, that is, means that are clearly antithetical to those prevalent in the existing social order. This presentation of the problem, as that of the relationship between means and ends, raises the suspicion that both approaches contain a fundamental defect: The utopian means are good for managing a utopian world, but, precisely because of that, are liable to emerge as helpless in a world that has not yet been set free – and, if so, are not means for freeing the world. On the face of it, the adjective "utopian" seems to contradict the noun "means". And, contrarily, the political means are good for a world that is managed

politically, but precisely because of that, the question arises whether they are also capable of creating a new world that is intrinsically different to the existing one. Can the means bring about the realization of a goal that qualitatively contradicts them?

In another way, the matter can be presented as a question of the relations between the powers of affirmation and construction and between the powers of negation and destruction in the struggle for emancipation. Revolutionary politics is a negativistic power that strives to destroy the existing order of oppression. It is the "negation of negation" of bourgeois politics. Cooperative utopia is a positive, constructive act: The construction of an alternative social order to the prevailing one. The utopian and the political paths of the struggle for emancipation emphasize the affirmative and the negativistic elements (respectively) of the struggle. However, can these elements be separated? Can the powers of construction create the new without the help of the powers of negation and destruction? Without the latter, will not the former remain helpless and abstract, and so not really constructive? And are the powers of destruction and negation of any value disconnected from the act of affirmation and construction? In disconnecting itself from the act of construction, does not revolutionary politics settle into the existing order, and transform from the negation of negation into a mere negation, powerless to beget a new, positive existence?

A third way of examining the contrast between politics and utopia is to view it as a contrast between form and content. Politics is general in form, but alienated in content. Utopia articulates authentic contents in a purely private manner. Revolutionary politics wishes to preserve the general form, but to infuse it with contents of authenticity. Revolutionary cooperative utopia wishes to preserve the authentic contents, but to impart an overall social form to them. Here, too, it seems that politics and utopia "need each other", have the same revolutionary purpose, and can only realize it through one another.

The conclusion hinted at above is that the way to a radical change of society must be grasped theoretically as a dialectic unification of opposites – of politics and utopia. Thus, the more a certain emancipation theory emphasizes one pole of the antithesis **at the expense of** the other, so does its ability to grasp and present such a dialectic relationship grow smaller. That is indeed the conclusion emerging from this study

regarding all the emancipation theories it examines – they have all failed in the (theoretical) development of the dialectic relationship between politics and utopia, because they have all perceived the utopia-politics contrast as dichotomic rather than dialectic, and stuck to either of the two poles of this contrast.

D. The Structure of this Study

The **first part** of this study, the introductory discussion, presents the foundations of modern socialistic philosophy, and the issues subsequently discussed in this study. In the first chapter (**Chapter 1.1**), I present the image of free society, as described in socialistic thinking, as the basis for the discussion which is developed subsequently in this study, regarding the way to realize such a society. In **Chapter 1.2**, I present a justification in principle for the philosophical discussion of a practical question (that of the way to liberate society) and define the potentials and limits of this discussion. In **Chapter 1.3**, I present the socialistic trends that will be the focus of the discussion in the following chapters, and the fundamental dispute between these trends regarding the way to emancipation.

The second part deals with Karl Marx's philosophy, and especially with his theory of emancipation, and the place of politics and political struggle in this theory. The starting point for this discussion is Marx and Engel's criticism of early 19th century utopian socialism and communism. In the first two chapters (**Chapters 2.1 and 2.2**), I discuss various aspects of this criticism, and demonstrate that it is principally directed against the **apoliticism** of the utopian theories of emancipation. Then, in **Chapter 2.3**, I discuss extensively Marx's philosophical stance towards politics and the political struggle. I present and explain this stance's inherent duality: On the one hand, the Marxist argument that politics belongs intrinsically to the social order of alienation and exploitation, and that free society will be characterized, among other things, by the abolishment of politics (or, as it is usually formulated by Marx, by the abolishment of the political State); On the other hand, the argument that maintains that the struggle for creating this free society is essentially a political struggle (at least in its first, crucial stages). On the basis of these insights, I discuss at length, in the last chapter of this part (**Chapter 2.4**), Marx's attitude towards the "utopian" projects to establish cooperative communities and enterprises in the historical stage prior to the revolution. I demonstrate that Marx's attitude towards such projects is more

indifferent than negativistic: Marx was ready, under certain conditions, to attribute some positive value to cooperative projects, but he never perceived them as an intrinsic, essential part of the struggle for emancipation. According to Marx, the cooperative organization of human society would become the essence of socialistic action only after the political struggle of the organized proletarian matured into political revolution, and abolished bourgeois rule. The cooperative free society is, according to Marx, the end of the revolutionary struggle; hence, it is located at its end. Consequently, Marx's emancipation theory can be understood as **arriving at utopia through politics**. The political struggle is directed at creating the essential conditions for the establishment of a social reality that, under present conditions, in a society that has not yet been liberated, represents utopia. Political struggle – which, by its very nature, contains characteristics of alienation – is necessary as an action within the alienated reality of the present in order to change it "from within", that is, according to its own conditions. Only through revolutionary political struggle is the qualitative jump likely to be generated that will ultimately abolish politics and antagonistic struggles between human beings. The "direct" act of establishing cooperative groups, containing authentic, non-antagonistic social relations, was considered by Marxism as having a minor role (if any) – it was perceived as premature so long as the economic exploitation and political oppression at the foundations of the bourgeois social order were not abolished, by way of political struggle.

In the third part, I present the development of an alternative theory of emancipation to Marx's – the socialistic stream that originated in "classical" anarchism (Bakunin and Kropotkin), continued through Gustav Landauer, and was fully developed in the thought of Martin Buber. The first chapter in this part (**Chapter 3.1**) is devoted to Bakunin and Kropotkin. I argue there that these thinkers understood politics and free society (utopia) as a simple, non-dialectic, antithesis – as two essences foreign to each other. Therefore, according to them, the one could not be established by means of the other – that is, free society could not be established by means of political struggle within the oppressing society. Bakunin and Kropotkin's fundamental criticism of Marxism negated the view that it was possible (and necessary) to arrive at utopia through political struggle. However, as I claim in this chapter, Bakunin and Kropotkin were, actually, no less "political" than Marx – they did not propose an **alternative** channel for revolutionary action. Their negation of politics was purely

abstract, or focussed only on negating **certain** political institutions of the existing social order. Their theory of emancipation, if not empty phraseology, is a political theory of emancipation that opposes action only within the **political institutions of the existing State**, but not political action itself.

Gustav Landauer and Martin Buber's communal socialism (which I term "neo-utopism" in this study) is discussed in **Chapters 3.2** and **3.3** (respectively). This philosophical stream emerged from within anarchism (all his life, Landauer defined himself as an anarchist). But it is fundamentally different than it: Unlike the first anarchists, Landauer and Buber presented a **real**, and not purely abstract, negation of politics, by proposing an alternative revolutionary practice to political struggle. According to them, the establishment of socialistic society must be achieved through means similar in quality to the goal: If the goal is cooperation free of oppression and exploitation, then the means to realize it **widely** is to first of all realize it **small**-scale, on a **constantly growing** scale. Instead of political struggle (from within or from the outside) against the institutions of oppression, they proposed a project for establishing cooperative communities that would realize, within present society, something of the essence of future society. That is essentially what Buber signified by the term "utopia". According to Landauer and Buber, what was needed was not political struggle against political oppression but, rather, utopian struggle to reduce politics' authority and potency. The authority of politics flows, first and foremost, from the disintegration of cooperative and communal social relations in modern society. Therefore, in their opinion, politics must be abolished by constructing an actual alternative to it, in the form of communities of people leading a life of cooperation and equality.

From the discussion of the neo-utopian theories of emancipation presented in this part, it emerges that the very demand for actual realization exposes an internal problem in the attitude of these theories towards politics: A utopian project planned within the oppressive reality must adopt its rules – at least to a certain extent – otherwise it will be helpless. In order to establish authentic human communities in reality, and not merely in the realm of ideas, one must act within this reality – a reality of economic exploitation and political oppression (in "the realm of the serpent", as Buber termed the political field). Nearly all his life, Gustav Landauer held a

consistent and pure anti-political line. So, his utopian project remained entirely abstract, and thereby contradicted itself. Martin Buber, whose commitment to the principle of realization was deeper than Landauer's, presented a more complex position in his thought. However, Buber's attitude towards politics, too, remained ultimately "external" in essence. He perceived political activity as a necessity that was loathsome but not to be denounced, and that must be engaged to the extent it was necessary, in a manner that would not destroy man's soul. What this "extent" was, and what this "manner" was – to these Buber never gave a real reply. He contented himself with the ruling of principle that a ruling of principle must not be made here... So, although Buber acknowledged the essentiality of politics, and thus its legitimacy, he did not provide an answer of principle to the question as to how to conduct a revolutionary socialistic politics: Politics that aims at an apolitical society. In Buber's philosophy, cooperative utopia "gives in" to political reality – it neither contains it consistently within its method nor abolishes it dialectically. The conclusion is that due to neo-utopian theory of emancipation's refusal to acknowledge political struggle as an essential element of emancipation, and to integrate it intrinsically in the revolutionary method, this theory decrees helplessness on itself and on the praxis that it wishes to direct, thereby contradicting itself. These arguments are presented and clarified in the final chapter of the third part (**Chapter 3.4**).

The **fourth part** deals with the thought of Herbert Marcuse, which constitutes a kind of "Marxist return to utopia". In **Chapter 4.1**, I present Marcuse's analysis of late capitalist society, and the concept of the "one-dimensional" that he developed. Against this background, **Chapter 4.2** examines Marcuse's theory of emancipation that seems, of itself, to be paradoxical or absurd. Marcuse's "return to utopia" stems from his acknowledgement in principle of the failure of the struggle for emancipation (in the historic conditions of our time), and, in particular, of the **political** struggle, together with the refusal, also in principle, to relinquish the struggle. In this chapter, I show that Marcuse, although getting close to a dialectic perception of the process of freedom (and in some places even explicitly declaring it), does not go so far as to methodically present such a dialectics. For, Marcuse does not develop an understanding of positive (utopian) praxis, and his utopia remains, in the final count, within the realm of ideas (and, at any rate, its applications in praxis are secondary and sporadic).

A claim that is repeated again and again in my study is that a one-sided perception of the emancipation process as a purely political or purely utopian praxis is not solely an "operative" problem (that is, a problem that makes it difficult to manage the struggle for emancipation properly) – it is also an internal problem of the revolutionary theory. Marxist revolutionary theory's disregard for the role of utopia in the emancipation process (not the mere imaginary or contemplated utopia, but the utopia realized in actual fact) constitutes an internal contradiction within the theory. Similarly, the neo-utopian theories' negation of politics creates an internal contradiction in these theories. In the **fifth part**, which concludes my study, I summarize the main points of this problem, and attempt to sketch the outlines of an emancipation theory that may (theoretically) overcome the dichotomy between the political and utopian approaches. In other words, I attempt to present the principles of a dialectic-synthetic perception of the relationship between politics and utopia in the emancipating praxis.

E. The Conclusions of this Study and its Contribution

The study presented here fits, in certain aspects, into a theoretical trend that has been steadily growing in the past decade: The "return to Marx" trend, whose essence is the renewed engagement in Marx's thought, and the search for what is relevant to our time in this philosophy. However, I do not share the opinion of some scholars active in this trend, that in order to return to Marx one must abandon his theory of emancipation, and focus on his philosophical anthropology or, at most, on his criticism of capitalism. The return to Marx presented here is also a return to the Marxist demand to rank the act of changing the world as the essence of the theory that interprets the world.

By placing the question of the way to emancipate society (the question which the theory of emancipation is meant to answer) at the center of the philosophical discussion, I also contest another approach, prevalent in socialistic thought in the 19th and 20th centuries. According to this approach, the theory of emancipation is not, of itself, a subject for philosophical discussion. The theory of emancipation is designed to direct praxis. It is the mediating factor between critical theory (or social philosophy) of socialism and the liberating praxis. However, it seems that too little philosophical attention have been devoted to the mediating factor itself, as though the

theory of emancipation was only a list of instructions, derived in quite a simple manner from the fundamental philosophical theses. In my study, I strive to show that Marx's theory of emancipation can be criticized philosophically, using the philosophical principles of Marx himself: While Marx's philosophy of man, society and human history is intrinsically dialectic, his theory of emancipation is like a quasi-lineal "theory of stages" that is incompatible with a dialectical perception of history.

This criticism is presented not only by discussing Marx's philosophy on its own, but, rather, primarily, in comparison with a socialistic trend opposed to and complementing it: The "neo-utopian" trend which, as said, ranked the establishment of concrete cooperative communities as an alternative to the Marxist theory of emancipation's way of political struggle. In my opinion, this comparative discussion facilitates the exposure of the major defects in both emancipation theories – that of Marx and that of his rivals.

As regard both neo-utopian and political emancipation theories, this study reinforces the claim that their originators did not perceive the emancipation process as dialectic development, or, at least, that they failed in developing the "utopia-politics" dialectic relationship in the emancipation process. Their mistake is symmetrical, as it were: Marx, who attributes crucial importance to the political struggle for emancipation, pushes utopia into the background or, to be more exact, into the post-revolutionary future. Landauer and Buber place the utopian project (the establishment of a federative network of cooperative communities) in the center of the revolutionary act, without sufficiently understanding the crucial relationship between this project and the praxis of the political struggle. In other words, the dialectic relationship between the utopian-positive elements of the emancipation process and its political-negative elements is shattered, as it were, in the Marxist emancipation theories, on the one hand, and in the neo-utopian emancipation theories, on the other hand. Each of these theories is situated on either of the two opposite poles. Martin Buber and Herbert Marcuse present, each from his own camp, a certain nearing to the antithetical approach (and it is probably significant that both write their major works on socialistic theory in the same historic period of the post-World War II period). In his utopian theory of emancipation, Buber confers certain legitimacy on the political act, and Marcuse, who remained, in the final count, faithful to the political revolution

approach, adopts some utopian elements in his theory. However, I claim that neither Buber nor Marcuse manage to theoretically overcome the perception of the "political-utopian" antithesis as a dichotomic antithesis.

20th century socialistic philosophy (especially in the second half of the century) provides many explanations for the failure of the radical freedom revolution, that was intended to put an end to the social and economic order of capitalism, and to establish a free humanity. These explanations give economic, technological, sociological, cultural and psychological reasons – each explanation according to its school. Alongside these explanations (and indeed: **alongside**, not **instead of**, these explanations), this study indicates the possibility that the failure of the socialistic liberation struggle is also connected to internal defects in the emancipation theories that were designed to direct the struggle.

In the "Communist Manifesto", Marx and Engels predicted that capitalism was destined to shape the world in its image, and that this process would prepare the ground for the socialistic freedom revolution. Today, over 150 years after the publication of the "Manifesto", it appears that the first part of the vision has been fully realized, and more deeply than Marx and Engels imagined: capitalism-of-corporations has subdued the whole universe. However, the second part of the vision, comprehending the annunciation of freedom, has not been realized and, today more than ever, seems far from realization. All the basic concepts of radical socialism (in all its streams: Marxists, anarchists, utopians, and so on) seem today, if not like empty slogans, at least like purely abstract ideas or as the heart's desire of tiny, scattered, helpless groups of people. This situation is enough to encourage Marxist thought to become a purely intellectual theory, and to discourage those seeking positive precepts in socialism. The study presented here offers another possibility. It points at a fundamental defect in the theories of Marx and of his rivals from other streams in socialism. This defect is located at the heart of the socialistic emancipation theories, that is, precisely at the point where theory and praxis meet. Therefore, this study points at a place where new solutions can still be sought – both theoretical and practical.